John Quincy Adams.

Chez Gay,
à St. Pétersbourg.

ŒUVRES MORALES

DE PLUTARQUE,

TRADUITES EN FRANÇOIS,

Par M. l'Abbé RICARD, *de l'Académie des Sciences & Belles-Lettres de Toulouse.*

TOME QUATORZIEME.

A PARIS;
Chez la Veuve DESAINT, Libraire, rue du Foin-Saint-Jacques.

M. DCC. XCII.

Astonne
133.1
v.14

TABLE

DES TRAITÉS

Contenus dans ce XIVe Volume.

DE la création de l'ame, d'après le Timée de Platon, Page 1

Extrait du traité de la création de l'ame, 132

Des contradictions des Stoiciens, 134

Que les Stoiciens disent des choses plus étranges que les Poëtes eux-mêmes, 260

Des Notions communes contre les Stoiciens, 266

On ne peut vivre, même agréablement, en suivant la doctrine d'Epicure, 394

DE LA

DE LA CRÉATION DE L'AME

D'APRÈS LE TIMÉE DE PLATON.

SOMMAIRE.

Ce traité, le plus difficile de tous ceux qui composent le recueil des Œuvres morales de Plutarque, a pour objet de développer les principes d'après lesquels Platon a voulu expliquer la formation de l'ame du monde. Ce philosophe n'avoit fait lui-même que commenter les idées de Timée de Locres sur cette matiere ; & il a donné le nom de ce célebre pythagoricien, au plus beau comme au plus fameux de ses dialogues, dans lequel il examine cette question importante. Timée étoit né à Locres, ville d'Italie dans la grande Grece, environ 500 ans avant Jesus-Christ. L'ouvrage

qu'il avoit composé sur l'ame du monde ne nous a été conservé que par le soin que Proclus a eu, lorsqu'il a commenté le traité de Platon, de placer à la tête de son commentaire, le texte original sur lequel Platon avoit travaillé. Mais les idées du philosophe Locrien sont en général simples, claires & concises. Son commentateur, en voulant l'embellir, en a corrompu la simplicité. La doctrine des nombres harmoniques, sur laquelle est fondé en grande partie le développement de son système, y jette une telle obscurité, qu'en bien des endroits il est inintelligible. Les anciens eux-mêmes en jugeoient ainsi, & j'ai déja rapporté le mot de Cicéron, qui, parlant à Atticus de quelque chose qu'il n'avoit pu comprendre, lui dit, qu'il l'a trouvé plus obscur que les nombres de Platon [1].

Le traité de Plutarque n'est, en bien des endroits, ni moins obscur, ni moins hérissé d'épines que l'ouvrage qu'il se propose d'éclaircir. Je n'entreprendrai point d'expliquer toutes les difficultés qu'il renferme; ce seroit me jetter dans

---

[1] Voyez le sommaire des Questions Platoniques, tom. XIII, p. 430.

un labyrinthe inextricable. Chalcidius & Proclus qui nous ont laiſſé de très-longs commentaires ſur le Timée de Platon, ſont loin de nous y avoir tout fait entendre ; & la doctrine des nombres harmoniques reſte toujours pour nous une énigme dont vraiſemblablement nous n'aurons jamais la ſolution, faute d'en connoître aſſez les élémens & les baſes. Je me contenterai donc de joindre à ma traduction les notes qui me paroîtront indiſpenſables. Pour éviter même de trop les multiplier, je placerai à la tête du traité quelques obſervations ſur les ſyſtêmes des anciens philoſophes, & en particulier ſur celui de Platon & de Timée, par rapport aux cauſes qui ont formé & organiſé l'univers. Je ferai pour cela un très-grand uſage de l'hiſtoire des cauſes premieres par M. l'abbé Batteux, & de ſes remarques particulieres ſur Timée de Locres, ouvrages pleins d'érudition, & dans leſquels l'auteur a jetté autant de jour qu'il étoit poſſible, ſur une matiere preſque inexplicable. Le lecteur aura recours à ces obſervations pour les éclairciſſemens néceſſaires. Ceux qui déſireront de plus grands développemens, pourront conſulter les deux ouvrages cités

de M. l'abbé Batteux. Ils les liront avec autant d'intérêt que d'utilité. Présentons d'abord un sommaire du traité de Plutarque.

Il commence par exposer à deux de ses fils, à qui l'ouvrage est adressé, le motif qui lui a fait entreprendre d'expliquer le sentiment de Platon sur la création de l'ame, & la difficulté de cette entreprise. Après avoir rapporté le texte même du Timée, qui exprime l'opinion de ce philosophe, il annonce la multitude d'interprétations différentes auxquelles ce passage a donné lieu, & pour ne pas donner trop d'étendue à son ouvrage, il se borne aux trois opinions principales qui partageoient les philosophes les plus distingués; celles de Xenocrate, de Crantor & des Platoniciens modernes. Plutarque ne reconnoissant dans aucune de ces explications, les vrais sentimens de Platon, y substitue la sienne, afin, dit-il, de faire connoître la véritable doctrine de ce philosophe sur Dieu & sur le monde. Il peint l'état de désordre & de confusion qui existoit de toute éternité, & qui ne cessa que lorsqu'il plut à Dieu d'appliquer son intelligence & sa puissance suprêmes à

l'organisation de la matiere brute & informe, & d'en composer l'univers, le plus beau des ouvrages produits, comme Dieu est le plus parfait de tous les ouvriers. Il expose ensuite la nature des corps, celle de l'ame du monde, & de la matiere dans son premier chaos. Il passe à la fameuse question de l'origine du bien & du mal, qui, selon lui, est inexplicable, si, comme les Stoïciens, on suppose que Dieu & la matiere sont absolument séparés. Il entreprend donc d'expliquer cette origine d'après les principes de Platon, qui admettoit pour cause du mal, une faculté essentiellement inhérente à la matiere de toute éternité, laquelle la rendoit rebelle à la faculté intelligente, principe naturel du bien, & qui ne peut jamais pleinement dompter dans la matiere cette puissance réfractaire.

Après avoir donné plus de développement à cette idée, il fait voir comment, dans le système de Platon, on peut concilier d'une part l'éternité, & la création de l'ame du monde, & de l'autre l'éternité du monde matériel & sa production. Ces mots de création & de production ne doivent pas s'entendre d'une

création proprement dite, qui consiste à tirer les êtres du néant. La matiere existoit de toute éternité; mais, comme on l'a dit, elle étoit dans un état de confusion & de désordre; Dieu lui donna l'ordre & la forme; & c'est dans ce sens qu'il est regardé comme le créateur du monde & de la substance qui l'anime. Plutarque confirme cette explication par plusieurs passages tirés de différens ouvrages de Platon. Il expose ensuite la doctrine de ce philosophe sur les nombres, qu'il applique aux sons & aux intervalles qui les séparent, ou aux consonances. Il passe de là aux médiétetés, *c'est-à-dire, aux nombres sur lesquels sont fondées les diverses propositions, l'Arithmétique, la Géométrique & l'Harmonique; & après avoir traité avec assez de détail du* Limma *ou demi-ton, il fait voir les divers usages de ces médiétetés, & les différentes dispositions dont elles sont susceptibles.*

Il reprend alors la création de l'ame, & montre que Platon n'admet aucun mélange de la matiere avec l'essence indivisible, *c'est-à-dire avec la faculté du principe intelligent, cause efficiente de la formation du monde, & qu'il établit*

une différence ſenſible entre la génération de l'ame du monde, & celle de la matiere. Il rapporte la définition que Poſidonius donnoit de l'ame du monde, & il expoſe, d'après Platon, la maniere dont elle forme ſes divers jugemens, & acquiert ſes différentes connoiſſances. Platon dit que l'ame du monde eſt le réſultat du mélange de la ſubſtance indiviſible, & de la ſubſtance diviſible; Plutarque explique comment il faut concevoir ce mélange, & l'idée qu'on doit avoir de la ſubſtance indiviſible & de la ſubſtance diviſible. Ce mélange de deux ſubſtances, oppoſées par leur nature & par leurs qualités, ſe retrouve, dit-il, par-tout : & il en réſulte un troiſieme être, dont il fait connoître la nature, les diverſes dénominations & l'influence univerſelle qui ſe rend ſenſible, ſoit dans l'homme, ſoit dans les phénomenes céleſtes.

Il revient encore à la doctrine des nombres harmoniques, & d'après les expreſſions même de Platon, il donne l'échelle des gradations de l'ame du monde. Il examine quelle eſt la quantité de ces nombres, leur valeur & l'ordre dans lequel on doit les placer.

Il fait l'application de cette échelle harmonique au mouvement & à la grandeur des planetes. Il rapporte les proportions que les Chaldéens donnoient aux diverſes ſaiſons de l'année, & l'opinion de quelques auteurs, qui établiſſoient un rapport égal, entre la diſtance des aſtres & celle des tons, d'après les proportions de l'échelle muſicale. Il expoſe le ſentiment des anciens, & en particulier celui de Platon ſur le concert harmonique, formé par les ſpheres céleſtes, lequel s'étend depuis la ſphere des étoiles fixes, juſqu'aux êtres ſublunaires : harmonie généralement reconnue par les philoſophes, par les poëtes, & même par les plus anciens théologiens du paganiſme, & dont les principaux & les plus précieux effets ſont de tempérer dans une juſte proportion les ſubſtances de la terre, pour les rendre propres à la production & à la conſervation des êtres créés, & d'établir dans l'ame du monde, cet accord avec elle-même qui fait ſa ſageſſe & ſa vertu.

OBSERVATIONS.

De toutes les queſtions qui furent agitées par les philoſophes de l'antiquité, il n'en eſt point qui ait autant partagé leurs opinions, que celle qui fait le ſujet de ce traité. Rien ſans doute n'étoit plus digne de leurs recherches, que cette cauſe premiere dont le pouvoir & l'intelligence avoit formé l'univers, & l'on voit en effet, par les ſoins qu'ils mirent dans l'examen de cette queſtion, quelle importance ils attachoient à cette découverte. Mais privés de la ſeule lumiere qui pût les guider ſûrement dans leur marche, ils devoient néceſſairement s'égarer : auſſi ſont-ils tombés tous dans des erreurs plus ou moins grandes, ſelon qu'ils ſe ſont plus ou moins éloignés de la ſource pure qui nous a tranſmis ſans altération l'hiſtoire primitive du genre humain. Faute d'avoir bien connu cette tradition originelle, & la maniere merveilleuſe dont Dieu avoit tiré les êtres du néant, ils bornerent ſa puiſſance infinie, & regarderent la création comme impoſſible. De-là cette

erreur généralement adoptée dans toutes les écoles, que la matiere étoit éternelle, & que la cause intelligente, principe de l'organisation du monde, n'avoit fait que donner l'ordre & la forme à une matiere, qui de toute éternité flottoit dans le désordre & dans la confusion.

D'un autre côté, les maux sans nombre qui troubloient l'harmonie du monde physique, & les vices de toute espece, qui déshonoroient les sociétés humaines, leur paroissoient inalliables avec l'idée qu'ils s'étoient faite de la sagesse & de la bonté de Dieu. Ils ne pouvoient se persuader qu'un être intelligent & bon, puissant & sage, eût pu défigurer, par un mélange si honteux, le plus beau de ses ouvrages. Pour lever donc cette contradiction frappante, il falloit admettre une puissance rivale de la divinité, laquelle aussi malfaisante par sa nature, que l'autre étoit bonne, & travaillant d'après un plan tout contraire, eût répandu sur l'univers physique, & sur le monde moral, ses funestes influences. De cette difficulté qui leur paroissoit insoluble dans la supposition qu'une seule cause intelligente eût formé l'univers, naquit l'opinion qu'il existoit de toute

éternité deux principes distincts, deux causes efficientes, dont l'une étoit la source de tout bien, & l'autre avoit produit tous les désordres & tous les crimes qui désolent le monde. Nous trouvons cette doctrine établie chez les nations les plus anciennes & les plus instruites. Elles différoient sur les dénominations & les qualités qu'elles attribuoient à ces deux principes. Mais le fonds de la doctrine étoit le même partout. Les philosophes chez tous les peuples, reconnoissoient une cause intelligente, ou un principe actif qui avoit organisé la matiere, cette cause étoit Dieu même; & une cause aveugle, un principe passif, qui n'étoit autre chose que la matiere soumise à l'action puissante de Dieu, qui l'avoit tirée de l'état de chaos, dans lequel elle étoit de toute éternité.

Dans presque tout l'Orient, en Chaldée, chez les Perses, & les Egyptiens, ces deux principes étoient désignés par les noms de lumiere ou de feu, de nuit ou de ténebres. Les premiers théologiens de la Grèce reconnurent aussi un Dieu suprême, qu'ils invoquoient sous le nom de Jupiter, comme la cause premiere

& unique de tout ce qui existoit, & qui avoit donné l'ordre & la forme à une matiere inerte & confuse, qu'il avoit tirée du chaos. Les poëtes des temps fabuleux semerent sur ces premiers fonds de doctrine de nouvelles images. Cette nuit antique, qui chez les peuples de l'Orient n'étoit autre chose que la matiere informe dans son premier état de confusion, changea en quelque sorte de nature sous leur pinceau fécond en tableaux allégoriques. Ils en firent une divinité qu'ils représenterent sortant du sein de l'Ocean, enveloppant de son ombre le vaste univers, & donnant naissance à l'amour, ce Dieu qui tient sous son empire les dieux & les mortels dont il a été le créateur & le pere, & qui de son flambeau répand également sur toute la nature sa lumiere & sa chaleur féconde. Hésiode, le poëte le plus voisin de cette époque fabuleuse, & qui cependant tient aux temps historiques a déguisé sous une autre allégorie, la doctrine des deux principes contraires. Il les a représentés dans la guerre longue & sanglante, que les géans, enfans de la terre, firent à Jupiter, soutenu par les autres divinités,

Après de cruels combats, la foudre de Jupiter écrase ses fiers ennemis, & le calme succede aux plus violentes agitations ; image naturelle des combats que se livrent les Elémens dans le sein du chaos, & qui font éprouver à la nature les plus fortes convulsions jusqu'à ce que Jupiter, le dieu suprême vienne les établir dans cet état d'ordre & de régularité, dans cette forme parfaite, d'où résultent la beauté & l'harmonie du monde.

Aux siecles de l'imagination & de la fable succéderent enfin ceux de la philosophie & de la raison. Les hommes instruits se dégoûterent de ces idées poëtiques qui n'offroient rien de solide à l'esprit, & ils voulurent soumettre cette doctrine si merveilleuse à l'examen sévere de la raison. Mais cette révolution remarquable dans l'histoire des opinions humaines, fût-elle à l'avantage de la vérité, & ajouta-t-elle des connoissances réelles à celles dont on étoit depuis long-temps en possession ? L'exposé qu'on a déja vû de leurs divers systêmes, dans les observations qui précedent le traité des opinions des philosophes, au commencement du

douzieme volume de ma traduction ; cet exposé, auquel je renvoie le lecteur, prouve assez que les philosophes n'ont gueres fait que revêtir de nouvelles formes & de nouvelles expressions, les idées qu'ils avoient reçues des théologiens & des poëtes. La plupart reconnoissoient, comme je l'ai déja observé, une cause intelligente qui avoit présidé à la formation de l'univers ; mais ils ne la supposoient pas plus ancienne que la matiere qui n'avoit point été créée, & du sein de laquelle Dieu avoit seulement tiré les divers êtres. Cette opinion d'un premier principe intelligent étoit commune à toutes les écoles, si l'on en excepte celles d'Epicure & de Straton, qui, voulant se distinguer par la hardiesse, ou plutôt par l'impiété de leurs systêmes, prétendirent se passer des Dieux pour la formation de l'univers. Le premier n'en faisoit que des êtres purement passifs, qui n'influoient en rien sur l'administration de l'univers ; & il attribuoit au hazard & au mouvement spontané de ses atômes, toutes les combinaisons d'où se formoient les êtres organisés. Straton ne reconnoissoit d'autre divi-

nité que la nature même dans laquelle il supposoit une force vivante, essentiellement inhérente à la matiere, & qui, ne s'altérant ou ne se décomposant jamais elle-même, donnoit naissance à tout ce qui pouvoit être produit dans l'univers.

Tous les autres philosophes ne différoient donc que sur la nature du principe passif, qu'ils supposoient concourir avec la cause active pour la formation de l'univers. Thalès regardoit l'eau, ou en général la faculté humide, comme le principe passif de tous les êtres. Ses successeurs, dans sa propre école, varierent sur cette partie de son système, & attribuerent cette faculté, les uns à l'air, d'autres à l'infini, Anaxagore à des parties similaires, qu'il appelloit *Homéomeries*, & qui étoient des especes d'atômes infinis en nombres, des élémens d'une forme déterminée, & qui, dans chacune de leurs plus petites parties, étoient semblables aux corps qui en étoient produits. Pythagore substitua aux images sensibles, des idées abstraites, & regarda les nombres comme les principes de toutes choses. L'unité, toujours la même, étoit Dieu;

la Dyade, ſuſceptible de toutes ſortes de changemens, & principe de toutes les combinaiſons des nombres, étoit la matiere qui ſe prête à toutes les formes. La ſecte Eléatique admettoit pour principes l'être & le non être ; l'un immuable & éternel, l'autre toujours changeant. Ariſtote & ſes diſciples ſuppoſoient trois eſſences qui avoient chacune leur forme propre & naturelle. L'eſſence immobile & incorruptible qui remplit la premiere ſphere, & enveloppe l'univers: l'eſſence incorruptible & mobile, qui s'étend depuis la premiere ſphere, juſqu'à l'orbite de la lune : l'eſſence mobile & corruptible, qui va depuis l'orbite de la lune juſqu'au centre de la terre. Au deſſus de la ſubſtance éthérée, ils plaçoient le premier moteur, qui imprime le mouvement à tout, ſans le recevoir, & ſans ſe mouvoir lui-même. Les Stoïciens vouloient que tous les changemens qui s'opérent dans les corps & toutes les qualités dont ils ſont ſuſceptibles, fuſſent produits par un feu artiſte & intelligent, qui, répandu dans tous les corps, étoit, par ſon mouvement & ſon agitation, le principe de leur or-

ganisation. Je n'ai dit qu'un mot de ces différens systêmes, afin de m'arrêter sur ceux de Timée & de Platon, que je dois présenter avec plus de développement, parce qu'ils sont l'objet du commentaire que Plutarque en a fait dans le traité qui donne lieu à ces observations.

Quand Timée composa son systême sur la formation de l'univers, l'opinion d'une ame répandue dans toutes les parties du monde, étoit généralement adoptée, & il l'embrassa comme les autres philosophes. Mais il prit, pour en expliquer la nature & les effets, une marche toute nouvelle. La découverte que Pythagore avoit faite des rapports & des proportions des sons harmoniques, étoit encore récente; elle avoit paru si belle aux savans, qu'on voulut l'appliquer à tout, même au systême de l'univers. Quoique le hazard heureux auquel il la dut, soit connu des savans, je pense qu'on ne sera pas fâché de le retrouver ici. Il passoit, près d'une forge, lorsqu'il fut frappé d'entendre les marteaux rendre avec précision plusieurs concordances de l'échelle musicale. Il y entre, & d'abord il

ordonne aux forgerons de doubler l'effort de leurs coups ; il n'en réſulte aucune différence dans les ſons. Il eſſaye d'autres manches plus longs ou plus courts : mêmes tons encore. Enfin il s'aviſe de peſer les marteaux, & il trouve que ceux qui peſoient le double des autres rendoient l'octave, c'eſt-à-dire, que l'octave étoit dans la proportion de 2 à 1 ; que la proportion de 3 à 2, donnoit la quinte ; celle de 4 à 3, la quarte ; celle de 9 à 8, le ton, enfin celle de 256 à 243, le demi-ton. Après avoir eſſayé avec des marteaux, on eſſaya avec une corde ſonore tendue par des poids, & il ſe trouva, qu'en chargeant d'abord la corde d'un poids pour lui faire rendre un ſon, il fallut le double de ce poids pour lui faire rendre l'octave, le tiers ſeulement pour la quinte, le quart pour la quarte, le huitieme pour le ton, le dix-huitieme, ou environ, pour le demi-ton. Ou, plus ſimplement encore ; on tendit une corde qui, priſe dans toute ſa longueur, rendoit un ſon : preſſée dans ſa moitié préciſe, elle donna l'octave, dans ſon tiers elle rendit la quinte, dans ſon quart la quar-

te, dans ſon huitieme, le ton, dans ſon dix-huitieme, le demi-ton.

Timée, donc pour expliquer la formation de l'ame du monde, d'après ces principes harmoniques, ſuppoſa d'abord deux cauſes éternelles; il nomma l'une, *Intelligence*; c'étoit le principe actif, doué de raiſon & de ſageſſe, Dieu lui-même. Il appela l'autre, *Néceſſité*; c'étoit la matiere, le principe paſſif. Il s'agiſſoit de concilier ces deux cauſes & de les faire agir de concert, afin de produire l'univers, & d'en ordonner toutes les parties. Dieu, ou la cauſe intelligente, détacha une portion de ſa propre ſubſtance, qu'il mêla avec la ſubſtance de la matiere, & de ce mélange il réſulta une troiſieme ſubſtance qui participoit aux qualités des deux premieres, & étoit douée d'une force compoſée de deux forces d'eſpece différente. Cette troiſieme ſubſtance fut l'ame du monde, deſtinée à animer, à régir toutes les ſubſtances intermédiaires entre la divinité & la matiere pure. La portion de la ſubſtance divine mêlée dans la ſubſtance matérielle étant ſuſceptible de doſes plus ou moins fortes, ſon mélange,

ſelon Timée, s'étoit fait ſuivant les gradations marquées dans l'échelle muſicale. Par conſéquent ſes différentes parties formoient entr'elles des rapports ſemblables à ceux qui produiſent les concordances des ſons.

Ainſi en ſuppoſant que la plus petite portion de la ſubſtance divine, attachée au centre du monde ou de la matiere, fut repréſentée par 1, ou plutôt, pour éviter les fractions par 384, la quantité de la ſubſtance & de la force divine, fut dans ce point central 384. Cette force croiſſant par degrés à meſure qu'elle ſe rapprochoit de l'eſpace ſupérieur, produiſit, quand elle fut augmentée d'un huitieme, le premier ton du monde, repréſenté par 384, plus $\frac{1}{8}$, c'eſt-à-dire, par 432. Croiſſant ainſi par tons & par demi-tons, lorſqu'elle fut arrivée juſqu'à la proportion double du premier nombre ou à 768, ce fut la premiere octave, & ſelon toute apparence, le cercle de la lune. La même gradation conduite par 36 nombres, juſqu'à la vingt-ſeptieme & derniere octave repréſentée par 10368, produit de 384 par 27, donne la derniere ſphere, celle de Saturne appa-

remment. La ſomme totale des 36 nombres harmoniques de l'ame du monde, procédans, comme on l'a dit, par tons, par demi-tons, par octaves, fut de 114695; ce fut l'échelle des gradations de l'ame du monde, au-delà deſquelles gradations eſt la ſubſtance divine pure, l'enveloppe univerſelle de tous les êtres.

Il ne s'agit plus maintenant que de ſavoir à quels degrés de l'échelle étoient placés les aſtres. A en juger par le peu qu'en dit Timée, & par le commentaire très-obſcur qu'en fait Platon, il ſemble qu'ils étoient placés dans des diſtances du centre, marquées ſelon les proportions des nombres, 1, 2, 3, 4, 8, 9, 27 : nombres qui ſont de la plus grande vertu; 1 étant le point ou le genre de tous les nombres; 2 & 3 étant les nombres linéaires pairs & impairs; 4 & 9 étant les premiers quarrés; & 8 & 27 les premiers cubes, en tout ſept, dont le dernier eſt la ſomme de ſix autres; nombre ſaint, nombre parfait, par onze raiſons que rapporte Macrobe dans ſon commentaire ſur le ſonge de Scipion. Enfin ces nombres repréſentoient dans l'échelle muſicale les

cinq consonances connues, l'octave étant comme 2 à 1 ; la quinte comme 4 à 3, la quarte comme 3 à 2 ; l'octave surmontée de la quinte, comme 3 à 1, ou neuf à 3, enfin la double octave, comme 4 à 1, sans compter le ton de 9 à 8. Ainsi en suivant les proportions mises dans l'ame du monde, selon les positions des astres, & les positions des astres selon les proportions de l'ame du monde, Saturne devoit être placé au nombre 27, Jupiter & Mars aux nombres 7 & 8, le Soleil & ses deux compagnons Mercure & Vénus, aux nombres 4 3 & 2, & la lune sans doute à 1, c'est-à-dire, au premier son de l'échelle musicale. Le reste de l'espace jusqu'au centre de la terre, considéré comme zéro ne rendant aucun son, à cause de son mouvement lent & irrégulier, étoit hors de l'échelle, comme le point d'attache qui fixe les cordes musicales. Tel étoit l'ordre des astres.

Ces principes ainsi posés, on voyoit 1°. la raison pourquoi le monde sublunaire n'étoit qu'une alternative perpétuelle de générations & de corruptions. C'étoit parce que la force de la

matiere dominoit dans cette région ſur la force de la divinité. Par la raiſon contraire, le monde ſupérieur à la lune, n'étoit ni altérable, ni corruptible. La divinité y régnoit ſeule.

2° On y voyoit la raiſon du mouvement circulaire du ciel autour de la terre. L'ame qui eſt *un nombre eſſentiellement mouvant, & ſe mouvant par lui-même*, étoit liée au centre du monde, comme à un point fixe, & elle étoit libre à la circonférence : donc ſon mouvement devoit être circulaire ; nul au centre, & plus grand à la circonférence que par-tout ailleurs, comme celui de la fronde.

3°. On concluoit de cette derniere raiſon, les vîteſſes différentes des aſtres, ſelon leurs diſtances du centre, & leurs doſes d'ame divine. Quelle devoit être la vîteſſe de Saturne, qui avoit 27 fois plus d'ame, étant à la vingt-ſeptieme octave, en comparaiſon de celle de la lune, qui étoit à la premiere ?

L'ordre de grandes parties étant ainſi expliqué, Timée deſcend dans la région ſublunaire, qu'il partage en quatre élémens, la terre, l'eau, l'air & le feu ; nombre mathématiquement néceſſaire,

parce que dans les nombres ſolides, il y a deux moyens proportionnels. Leurs natures & leurs poſitions reſpectives, leurs tranſmutations réciproques furent auſſi déterminées par la forme géométrique de leurs principes. Donc pour réſumer, ſelon Timée, il y a dans la nature deux principes, l'un ſe portant au bien avec connoiſſance & par choix, nommé *Intelligence* & *Amour*, l'autre ne s'y prétant que par force, nommé *Haine* ou *Néceſſité*; l'un principe d'union & d'ordre, appelant les parties à la compoſition réguliere d'un tout; l'autre, principe de déſunion & de déſordre, minant ſans ceſſe les individus pour les rompre & les diſſoudre; formant tous deux enſemble cette loi ſuprême & inexplicable, appelée *Deſtin*, douce violence mêlée de *contrainte* & de *perſuaſion*. Dieu ne peut pas tout, parce que la matiere n'eſt pas ſuſceptible de tout. La matiere ne peut pas tout, parce que Dieu eſt plus fort qu'elle, c'étoit *la dure contrainte*. Dieu ſouffre la réſiſtance de la matiere, & veut bien, malgré l'aigreur qu'elle a, lui communiquer l'ordre & la régularité. La matiere conſent de même à recevoir l'ordre

dre & à ſe ſoumettre aux formes juſqu'à un certain point ; c'étoit *la douce perſuaſion.*

Platon, dans ſon Timée, qui n'eſt que le commentaire de l'ouvrage du philoſophe Locrien, en a adopté toutes les idées ; il n'a guere fait que changer les expreſſions, ſous leſquelles il déſigne les deux cauſes qui ſont la baſe de ſon ſyſtême. Ce que Timée appelle *intelligence & néceſſité*, il le nomme *l'être toujours le même*, & *l'être toujours changeant.* Il donne à la faculté active du *premier* le nom d'*Eſſence indiviſible*, c'eſt-à-dire, qui ne diviſe, qui ne décompoſe point, qui ramene tout à la compoſition, à la production. Celle de la *ſubſtance diviſible*, il l'appelle eſſence qui change, qui diviſe, qui ſépare. L'être toujours le même eſt Dieu, en qui réſident la puiſſance, l'ordre, la raiſon ſuprême. L'être qui eſt toujours changeant, eſt la matiere, que les anciens definiſſoient un être ſans qualité, ſans forme, indifférent à toutes les manieres d'être. L'eſſence indiviſible, eſt l'idée active & ſubſtantielle de Dieu même, qui par ſon activité intelligente, tend à ſoumettre à

l'ordre & à l'unité, les parties déſordonnées de l'autre principe. Cette idée étoit, par rapport à Dieu, ſa penſée éternelle & toujours ſubſiſtante; par rapport à l'homme, le plus haut intelligible, ou l'objet de la vraie ſcience; par rapport à la matiere, c'étoit le modele dont elle reçoit l'impreſſion, par rapport à elle-même, c'étoient les eſſences des êtres. L'eſſence diviſible, faite pour contraſter avec l'eſſence indiviſible, ne peut être qu'un principe de trouble, de diſcorde & de corruption, qui tend ſans ceſſe à la deſtruction & à la mort.

Voilà donc, comme nous l'avons dit, Dieu, la matiere, l'activité intelligente de Dieu, & l'activité non intelligente de la matiere. Ces principes, ſelon toute apparence, ſe réduiſoient à deux, conſidérés chacun ſous deux faces, Dieu immuable & intelligent, la matiere mouvante ſans intelligence. Mais Platon varie ſouvent dans ſes diviſions. Tantôt la cauſe intelligente n'eſt qu'un ſeul principe, c'eſt l'*être par lui-même*, tantôt elle en renferme deux, *l'être* & *l'idée*, tantôt trois, *l'être*, *l'idée*, & *l'ame du mon-*

de. Le principe matériel eſt quelquefois ſimple & unique, c'eſt *l'être changeant*, quelquefois il eſt double, c'eſt l'*eſpace*, ou l'étendue, ou la matiere, & l'*activité brute* qui agite la matiere. Enfin l'ame du monde elle-même eſt tantôt une, tantôt double, quelquefois triple; une, parce qu'elle eſt dans un ſeul corps, qui eſt le corps du monde; double, parce qu'elle eſt compoſée du bon & du mauvais principe; triple, parce qu'elle eſt pure raiſon à la circonférence, pure déraiſon, ſi j'oſe m'exprimer ainſi, au centre, & mixte dans l'eſpace intermédiaire.

Après la ſuppoſition de ces deux principes, Platon paſſe à la compoſition de l'ame du monde, pour laquelle Dieu, comme dans Timée, mêle une partie de ſa propre ſubſtance, dans une portion de l'ame brute de la matiere, & il en réſulte une troiſieme ſubſtance, qui participe de la nature & des qualités des deux autres. Il expoſe enſuite la maniere dont les aſtres & les planetes furent formés, les différens degrés de vîteſſe ſelon leſquels les dernieres furent mues, &, dans cette expoſition, il ne s'éloigne guere des opi-

nions, & quelquefois même des expreſſions de Timée, ſur les proportions de l'échelle muſicale, qu'il applique comme celui-ci, aux mouvemens des aſtres. Ce qu'il ajoute de ſon chef, ne ſert guere qu'à rendre plus obſcur l'auteur qu'il prétend expliquer. Il eſt donc inutile de s'y arrêter davantage, d'autant que nous les verrons préſentées avec aſſez de détail dans le traité de Plutarque. Mais en finiſſant cet extrait de l'ouvrage de M. l'abbé Batteux, j'ajouterai avec lui, que cette doctrine, par laquelle on croyoit avoir expliqué le moral auſſi bien que le phyſique de l'univers, éblouit les yeux pendant quelque temps. Timée crut ſincérement avoir ſaiſi le vrai, il penſa qu'après lui, la plus longue poſtérité auroit tout au plus des développemens à faire. Mais bientôt ſes inventions furent miſes au rang des chimeres. Platon même, qui en fit le ſujet du plus fameux de ſes dialogues, y croyoit médiocrement, & ne les traita que comme des probabilités & des diſcuſſions académiques, propres à donner l'eſſor à l'éloquence & à l'eſprit.

DE LA CRÉATION DE L'AME

D'APRÈS LE TIMÉE DE PLATON.

Plutarque à ſes deux fils, Autobule & Plutarque, ſalut [1].

PUISQUE vous avez ſouhaité que je réuniſſe en un ſeul écrit ce qui ſe trouve répandu dans pluſieurs de mes Motif de ce traité.

[1] Plutarque avoit eu quatre fils & une fille morte à l'âge de deux ans. Deux de ſes fils moururent avant lui : Autobule, qu'on croit avoir été l'aîné, & Charon le plus jeune des quatre. Les deux autres étoient Lamprias qui nous a laiſſé le catalogue des ouvrages de ſon pere, & Plutarque qui fut fort inſtruit, & que quelques critiques croient l'auteur du traité des Apophthegmes.

ouvrages, sur le sentiment de Platon par rapport à l'ame, tel du moins que je l'ai conçu, je me suis conformé à vos desirs. Mais comme cette discussion, difficile en soi, demande d'ailleurs une grande réserve, parce que je suis sur ce point d'une opinion contraire à la plupart des sectateurs de Platon, je rapporterai d'abord le texte de ce philosophe, tel qu'on le lit dans le Timée.

Texte du Timée, T. III, Pag. 35.

« De la substance indivisible, qui, » toujours la même, n'est sujette à aucun changement, & de celle qui » est divisible dans les corps, Dieu » fit un mélange, d'où résulta une troisieme substance, intermédiaire entre les deux précédentes [1], & qui

[1] Platon dit mot-à-mot, *la substance du même & celle de l'autre.* Il nomme aussi ces deux substances, l'essence *individue*, & l'essence *dividue.* Quoique je me sois servi une fois de ces expressions dans un autre traité, comme elles reviennent très-fréquemment dans celui-ci, & qu'en françois elles ne présentent pas des idées bien claires & bien précises pour le grand nombre des lecteurs, je les éviterai, & je ferai usage de celles-ci : *l'être qui est toujours le même, l'être tou-*

» tient de la nature de la ſubſtance
» indiviſible, & de celle qui eſt di-
» viſible dans les corps. Il prit en-
» ſuite ces trois ſubſtances; il les mê-
» la enſemble pour n'en faire qu'une
» ſeule eſſence, & força la nature de
» l'être changeant à ſe prêter malgré
» ſa répugnance à ſon mélange avec
» la nature de l'être toujours le même.
» Après les avoir mêlé toutes les
» trois, & n'en avoir fait qu'une feu-
» le, il diviſa de nouveau le tout en
» autant de portions qu'il le jugea né-
» ceſſaire, & dont chacune étoit un
» mélange des trois ſubſtances. Il com-
» mença ainſi ſa diviſion [1] ».

Et d'abord vouloir expoſer toutes les interprétations différentes auxquelles ce paſſage a donné lieu, ce ſeroit un travail infini, & ſuperflu pour vous qui en connoiſſez le plus grand nombre. Mais comme les philoſophes les plus diſtingués ont adopté, les uns l'explication

Interprétation de ce paſſage par Xenocrate.

---

jours changeant : la ſubſtance indiviſible, & la ſubſtance diviſible : d'autant qu'elles rendent le vrai ſens des expreſſions de Platon.

[1] Voyez les obſervations à l'article de Timée.

de Xenocrate, qui définiſſoit l'ame *un nombre qui ſe meut de lui-même* (1), les autres celle de Crantor de Soli (2), qui prétendoit que l'ame étoit un compoſé de la nature intellectuelle & de la nature ſenſible, objet de l'opinion, je crois que le développement de ces deux explications, qui ne demandent pas une diſcuſſion bien longue, nous facilitera l'intelligence de ce que nous cherchons. Ceux qui ſuivent Xenocrate, penſent, que ce philoſophe n'entend par l'ame, que la génération qui ſe fait du nombre par le mélange de la ſubſtance indiviſible, & de celle qui eſt diviſible, que l'unité eſt en ſoi indiviſible, & la

---

[1] Xenocrate de Chalcedoine ſuccéda à Speuſippe dans l'école de Platon, où il commença à enſeigner la 2e. année de la 110e. Olympiade, & continua pendant 25 ans. Nous avons vu dans le traité des Opinions des philoſophes, que ſa définition de l'ame eſt celle qu'en donnoit Pythagore, & que celui-ci déſignoit par *nombre* l'entendement. Voyez tom. XII, L. IV, C. 11, p. 257, & la note qui y eſt relative.

[2] Crantor de Soli étoit un académicien très-célebre. Voyez le traité de la conſolation à Apollonius, tom. II, pag. 9.

pluralité, divisible. Delà, disent-ils, est né le nombre, parce que l'unité borne la pluralité, & met un terme à l'infinité, qu'ils appellent la dyade indéfinie [1]. C'est pourquoi Zaratas le maître de Pythagore [2], disoit que la dyade étoit la mere des nombres, & que l'unité en étoit le pere : que les meilleurs nombres étoient ceux qui ressembloient le plus à l'unité, laquelle cependant n'est pas encore l'ame, parce qu'il lui manque la faculté de mouvoir & d'être mue. Mais quand la substance de l'être qui est-toujours le même, & celle de l'être changeant, furent mêlées ensemble, comme l'une est le principe du mouvement & du changement, & l'autre

---

[1] Nous avons déja eu plusieurs fois occasion de parler de la doctrine de Pythagore sur les nombres, & de dire que l'unité, suivant ce philosophe, étoit l'image de Dieu, Dieu lui-même, & que la dyade étoit la matiere.

[2] Zaratas, que d'autres appellent Nazaratus, étoit, dit-on, d'Assyrie, & enseigna la philosophie à Pythagore. Il y a des auteurs qui croyent que c'est le même que Zoroastre. Voyez Fabricius, bibli. gr. T. 1, p. 244, 523 & 550.

celui du repos, alors exista l'ame, qui n'est pas moins la faculté d'avoir la stabilité & de la donner, que celle de mouvoir & d'être mue.

Interprétation de Crantor.

Crantor, qui croit que le propre de l'ame, est de juger des choses intelligibles & des choses sensibles, ainsi que des ressemblances & des différences qu'elles ont, soit en elles-mêmes, soit les unes envers les autres, dit que l'ame est composée de toutes les choses qui existent, afin qu'elle puisse juger de toutes, & toutes les choses, selon lui, sont de quatre especes; la nature intelligible qui est toujours la même, & toujours semblable; la nature passible & muable, qui existe dans les corps; la nature de l'être toujours le même, & enfin celle de l'être changeant, parce que les deux premieres participent des qualités des deux autres [1]. Tous ces philosophes croyent également que l'ame n'a pas été faite dans le temps, qu'elle ne peut pas même avoir été engendrée, mais qu'elle a plusieurs fa-

[1] On reconnoît ici les quatre principes métaphysiques de Platon, dont nous avons parlé dans les observations, à l'article de ce philosophe.

cultés, dans lesquelles Platon, par une simple spéculation, résolvant sa substance, suppose seulement de paroles, qu'elle est née & qu'elle est le résultat d'un mélange. Ils disent qu'il pensoit de même sur le monde : qu'il savoit très-bien qu'il étoit éternel, & n'avoit pas été engendré; mais que sentant toute la difficulté de comprendre comment il est composé & gouverné, si on n'admet dans l'origine des choses, sa génération, & un concours de causes qui l'aient produit, il avoit adopté cette méthode de raisonner [1].

Voilà en général, ce que disent les Platoniciens; & Eudorus [2] croit

Elles sont contraires l'une & l'autre aux vrais sentimens de Platon.

[1] Ce passage prouve, comme nous l'avons déja observé, que quand on trouve dans les anciens philosophes & en particulier dans les Platoniciens, cette expression ordinaire, que Dieu a engendré le monde, il ne faut pas l'entendre d'une création proprement dite, mais d'une organisation, & d'une composition par laquelle il l'a tiré d'un état de désordre, pour lui donner l'ordre & la régularité. Voyez la deuxieme question platonique T. XIII, p. 444.

[2] Il y a eu trois philosophes de ce nom, l'un Pythagoricien, l'autre sectateur du.

que l'une & l'autre explication ont de la vraisemblance. Mais si nous voulons en juger d'après les regles de la probabilité, & au lieu d'exposer nos propres opinions, chercher à connoître celle de Platon, je pense que ni les uns ni les autres n'ont pris le vrai sens de la doctrine de ce philosophe. Car il n'est pas démontré que ce mélange de la substance intelligible, & de la nature sensible, duquel ils parlent, exprime la génération de l'ame, plutôt que celle de toute autre chose. Car ce monde lui-même & chacune de ses parties, sont composés de la substance intelligible & de la nature corporelle; celle-ci a fourni la matiere & le sujet; & l'autre, la forme & l'espece. La portion de matiere, formée par la participation & la ressemblance avec la substance intelligible, devient aussitôt tactile & visible, au lieu que l'ame ne peut tomber sous aucun de nos sens. D'ailleurs, Platon n'a jamais dit que l'ame fût un nombre, mais une substance qui se meut

---

Lycée, & le troisieme Platonicien. Il y a apparence qu'il s'agit ici du dernier. Voyez Fabricius, bibl. gr. T. II, p. 58.

toujours d'elle-même, & qui eſt le principe & la ſource du mouvement. Il eſt vrai qu'il a doué ſa nature, de nombre, de proportion & d'harmonie, parce qu'elle eſt ſuſceptible de ces différentes propriétés, qui lui donnent la forme la plus belle. Or, ce n'eſt pas, ce me ſemble, une même choſe que l'ame ſoit formée d'après un nombre, ou que ſa ſubſtance ſoit un nombre. Elle eſt faite avec harmonie, mais elle n'eſt pas pour cela, une harmonie, comme Platon lui-même l'a prouvé dans ſon traité ſur l'ame [1]. Ces philoſophes paroiſſent auſſi avoir ignoré ce que ſignifient l'être toujours le même, & l'être changeant. Car ils diſent que dans la génération de l'ame, le premier lui donne la ſtabilité, & l'autre le mouvement, tan-

[1] Je crois qu'il y a une erreur dans cette citation. C'eſt dans le Phédon, & non dans le traité de l'ame ou le Timée, que Simmias ſoutient que la nature de l'ame conſiſte dans l'harmonie, & que Socrate combat cette opinion. Voyez ce que nous en avons dit dans les opinions des philoſophes, tom. XII, p. 258. Voyez auſſi le Phédon de Platon, T. 1, p. 86 & ſuiv.

dis que Platon, dans son sophiste suppose & détermine cinq idées distinctes, séparées l'une de l'autre, & qui sont *l'être*, *la substance toujours la même*, *la substance sujette au changement*, *le mouvement & le repos* [1]. Mais ces philosophes, & le plus grand nombre des sectateurs de Platon, par l'effet d'une crainte excessive, s'efforcent de détourner le sens de quelques-uns de ses passages, sous prétexte que c'est une opinion horrible & qu'on ne sauroit attribuer à Platon, que de lui faire dire que le monde & son ame, n'ont pas été composés de principes existans de toute éternité, & qui n'eussent pas leur essence depuis un temps infini. J'en ai traité ailleurs spécialement. Il me suffira donc de dire ici, que toutes ces personnes ébranlent ou plutôt détruisent absolument l'opinion que Platon a soutenue en faveur des Dieux, contre les Athées, avec plus de vigueur, que son âge ne le comportoit. Car si le monde n'a pas

[1] Voyez Platon, T. 1, p. 254, 255, & le tome cinquieme de ma traduction, p. 50, où ces cinq idées universelles ont été déjà exposées.

été engendré, ç'en eſt fait de cette aſſertion de Platon, que l'ame eſt plus ancienne que le corps, qu'elle eſt le principe de tout mouvement & de tout changement, & pour me ſervir de ſes propres paroles, qu'elle en eſt en lui la premiere & la principale cauſe [1]. Mais qu'eſt-ce que l'ame, & quel eſt le corps qu'elle précéde en ancienneté? c'eſt ce qu'on verra par la ſuite [2]. C'eſt faute de l'avoir connu, qu'on a eu des doutes ſur cette matiere, & qu'on a obſcurci la vérité.

Je vais donc expoſer d'abord mon ſentiment, m'attachant, autant qu'il me ſera poſſible, à la vraiſemblance. Je ferai en ſorte d'expliquer ce qu'il paroît

Sentiment de Platon ſur le monde, Dieu & les corps.

---

[1] On voit ici que par le monde les anciens entendoient la matiere organiſée, & diſpoſée dans un ordre régulier. C'eſt ce que déſigne le mot grec κοσμὸς, qui ſignifie *ordre*, & *monde*. La matiere dont il avoit été compoſé étoit éternelle, & Dieu ne l'avoit point créée; ainſi le mot de génération ne s'applique qu'au monde & non à la matiere dont il avoit été formé. Voyez Platon, tom. II, p. 896.

[2] Voyez dans le volume précédent, la troiſieme des queſtions platoniques, p. 455.

avoir de contraire aux opinions reçues ; enſuite j'appliquerai ma démonſtration aux paroles du texte. Voici donc ce que j'en penſe. Héraclite dit que ni aucun Dieu, ni aucun homme n'a fait ce monde, comme s'il eut craint qu'en ôtant à Dieu la génération du monde, on ne fut forcé de l'attribuer à un homme [1]. Mais il vaut mieux dire poëtiquement avec Platon que le monde eſt né de Dieu ; car le monde eſt le plus parfait des ouvrages, comme Dieu eſt le meilleur des ouvriers. La ſubſtance & la matiere dont le monde eſt compoſé, n'a pas été engendrée ; mais elle a toujours été ſoumiſe à l'artiſte ſuprême, afin qu'il la diſposât, la mît en ordre, & lui imprimât ſa reſſemblance autant qu'il ſeroit poſſible. Ainſi le monde

---

[1] Nous avons déja vu dans les opinions des philoſophes, T. XII, p. 94, que, ſuivant Héraclite, le feu étoit le principe de toutes choſes, qu'il exiſtoit de toute éternité, que toutes les ſubſtances étoient ſorties de lui, & qu'il eſt le terme de tout, parce que tout doit ſe réſoudre en cet élément. Ainſi dans ce ſyſtême, ni les dieux ni les hommes n'avoient aucune part à la formation du monde.

n'a pas été engendré de ce qui n'exiſtoit pas, mais de ce qui n'étoit pas bien ordonné, comme *de matieres déja exiſtantes* on fait une maiſon, un habit, une ſtatue. Avant la régénération du monde, ce n'étoit que confuſion & que chaos; & ce chaos n'étoit pas ſans quelque eſpece de corps [1], ni ſans mouvement, & ſans ame. Mais ce corps n'avoit point de forme & de conſiſtance, ce mouvement étoit ſans regle & ſans meſure; c'étoit le déſordre d'une ame que la raiſon ne conduit pas: car Dieu n'a pas fait corps ce qui étoit incorporel, ni ame, ce qui n'étoit pas animé; mais comme un muſicien qui compoſe les meſures & le chant, ne fait ni les ſons, ni les mouvemens, & qu'il met ſeulement de l'harmonie dans les ſons, & de la ſymmétrie dans les mouvemens; de même Dieu n'a pas donné au corps la tangibilité & la réſiſtance, ni à l'ame les facultés d'imaginer & de mouvoir. Mais ayant pris

[1] Nous avons déja dit que par le mot *corps*, les anciens entendoient autre choſe que matiere; celle-ci n'avoit ni forme ni figure; le corps étoit la matiere formée, & réduite à telle ou telle eſpece.

ces deux principes, l'un obscur & ténébreux, l'autre aveugle & emporté, tous deux imparfaits & indéterminés, il leur a donné l'ordre, la régularité, l'harmonie, & il en a formé l'animal le plus beau & le plus parfait, qui est le monde. La substance du corps n'est autre chose que la nature qu'il appelle le récipient, le siége & la nourrice de tout ce qui est engendré.

Nature de l'ame du monde, & de la matiere encore brute.

Quant à la substance de l'ame, il l'appelle dans son Philebe une infinité, une privation de nombre & de proportion, qui n'a en soi ni mesure ni terme, ni excès, ni défaut, ni similitude, ni différence [1]. Quand il dit dans son Timée qu'elle est mêlée avec l'essence indivisible dans les corps, & qu'elle devient divisible dans les corps, il ne faut pas entendre que ce soit une

[1] Le mot *infinité* se prend ici & dans plusieurs autres endroits où nous le trouverons encore, dans le sens d'une chose indéfinie, c'est-à-dire, qui n'a point de bornes, qui n'est point circonscrite à telle forme, à telle espece, & qui n'a par conséquent en soi, rélativement à d'autres substances, ni plus ni moins, ni excès ni défaut.

multitude accrue par des unités ou des points, en longueur ou en largeur ; car ces propriétés existent plutôt dans les corps que dans l'ame. Mais il a voulu désigner ce principe désordonné, indéfini, qui se meut de lui-même, & qui a la faculté de mouvoir, qu'il appelle en plusieurs endroits, *Nécessité*, & que dans ses loix il nomme ouvertement une ame désordonnée & malfaisante. Elle l'étoit par sa nature, mais elle fut douée d'intelligence, de raisonnement & d'harmonie, afin qu'elle devint l'ame du monde [1]. Car ce principe matériel, récipient universel de toutes les substances avoit de la grandeur, de l'étendue & de l'espace, mais il manquoit de beauté, de forme & de proportion dans ses figures ; il fut pourvu de toutes ces qualités, lors-

[1] Ce n'étoit donc pas seulement la matiere qui, avant que Dieu eut pensé à l'organiser, étoit dans un état de trouble & de désordre, l'ame du monde elle-même, étoit dans un semblable chaos. Car nous venons de voir que ce chaos n'étoit pas sans quelque ame & sans quelque mouvement : c'étoit le désordre d'une ame emportée par une force aveugle.

que l'ordre que Dieu y mit, fit naître la terre, la mer, le ciel, les astres, les plantes, les animaux, enfin les corps & les êtres de toute espece. Ceux qui attribuent à la matiere & non pas à l'ame ce qu'il appelle dans son Timée *Nécessité* & dans son Philebe *Infinité* de plus & de moins, d'excès & de défaut, comment entendront-ils ce qu'il dit si souvent que la matiere est sans forme & sans figure, qu'elle est destituée de toute qualité & de toute faculté qui lui soit propre? semblable aux huiles qui, n'ayant par elles-mêmes aucune odeur, servent de base à tous les parfums. Car il n'est pas possible que Platon suppose que ce qui de soi est sans qualité, sans action, sans détermination quelconque, soit la cause & le principe du mal, ni qu'il l'appelle une infinité désordonnée & malfaisante, ou qu'il la nomme une *Nécessité* qui souvent est rebelle à Dieu, & rejette le frein qu'il veut lui imposer.

Origine du bien & du mal.

Car cette nécessité qui, comme il le dit dans son Politique, agite le ciel, & le fait tourner en sens contraire; cette concupiscence innée, & cette confusion de l'ancienne nature, qui n'é-

toit que discorde, avant qu'elle eût la forme que nous lui voyons maintenant, d'où sont-elles venues, si le sujet qui en est la matiere, étoit sans aucune qualité, & privé de toute cause efficiente, sur-tout, l'ouvrier étant bon de sa nature, & voulant, autant qu'il étoit possible, rendre tout semblable à lui-même? Car, outre ces deux principes, ils n'en connoissent pas un troisieme. Nous tomberons donc dans les mêmes difficultés que les Stoïciens, si nous voulons introduire le mal dans le monde, sans une cause précédente qui l'ait engendré. En effet, des deux principes qui existent, il n'est pas possible que celui qui est bon, ni celui qui est privé de toutes qualités, aient pu produire le mal. Mais Platon n'a pas fait comme les philosophes qui sont venus après lui, & qui, faute d'avoir connu un troisieme principe, une troisieme cause intermédiaire entre Dieu & la matiere, ont admis cette opinion absurde, qui fait venir accidentellement, & comme par hazard, le mal de je ne sais quel principe. Ils ne veulent pas accorder à Epicure la plus légere déclinaison d'un seul atôme, sous pré-

texte qu'il fait produire un mouvement par une cauſe qui n'exiſte pas [1]. Et eux-mêmes, ils prétendent que tant de vices & de crimes, tant d'infirmités & d'imperfections corporelles, naiſſent naturellement l'un de l'autre, ſans qu'il y en ait aucune cauſe efficiente.

Ce n'eſt point là le ſentiment de Platon. Il refuſe à la matiere toute qualité; & il rejette bien loin de Dieu tout principe de mal. Voici donc ce qu'il dit du monde dans ſon politique. « Le monde a reçu toutes ſortes de biens » de celui qui l'a compoſé. Mais de » ſes diſpoſitions précédentes & exté-

[1] Epicure attribuoit à ſes atômes, la figure, la grandeur & la péſanteur; celle-ci étoit la ſeule qui leur fut eſſentielle; mais elle auroit dû ne faire décrire aux atômes que des lignes droites, & alors ils n'auroient jamais pu ſe rencontrer, & former en s'accrochant les uns les autres aucune combinaiſon. Ce fut, pour ſauver cette difficulté inſoluble dans ſon ſyſtême, qu'il imagina de leur donner encore un mouvement de déclinaiſon; & comme il ſuppoſoit ce mouvement ſans en aſſigner aucune cauſe, les Stoïciens attaquoient vivement cette hypotheſe gratuite.

» rieures, dérive tout ce qui se fait de » mauvais & de déréglé au ciel; & » il le communique aux animaux ». Il ajoute un peu plus bas: « Par la suite » du temps, l'oubli s'y étant glissé, » la passion de son ancien désordre a » pris un nouvel empire; & il est » à craindre que, venant à se dissou- » dre, il ne retombe dans l'abîme im- » mense de sa premiere inégalité ». Or il ne peut y avoir d'inégalité dans une matiere qui n'a ni qualité ni différence. Eudeme [1], & plusieurs autres philosophes, faute d'avoir connu ce principe, se moquent de Platon, & lui reprochent de n'avoir pas assigné pour premiere cause, pour racine &

[1] Plusieurs anciens philosophes ont porté ce nom, & la plupart étoient Péripatéticiens. Il y a apparence que celui-ci est Eudeme de Rhodes, disciple d'Aristote, auquel on croit que ce philosophe a adressé les livres de morale qui portent le nom d'Eudeme. D'autres disent qu'Eudeme en est l'auteur, & que c'est à tort qu'on les a insérés parmi les ouvrages d'Aristote. Eudeme avoit composé plusieurs ouvrages, dont Fabricius donne la liste, bibl. gr. T. II, p. 300 & 301.

principe des maux, la même matiere qu'il appelle souvent la mere & la nourrice des substances. Platon donne bien à la matiere ces dénominations, mais il place le principe du mal dans cette puissance motrice de la matiere, qui devient divisible dans les corps, dont le mouvement est sans ordre & sans raison, mais non pas sans ame, & que dans ses loix, comme je l'ai déja dit, il appelle une ame réfractaire & rébelle à l'ame qui est le principe du bien. Ainsi l'ame est la cause & le principe du mouvement; & l'entendement est la cause de l'ordre & de l'harmonie du mouvement. Car Dieu n'a pas organisé une matiere qui fût sans activité, mais il lui a donné de la stabilité, afin qu'elle ne fût plus troublée par une cause aveugle & stupide. Il n'a pas mis dans la nature les principes de ses passions & de ses changemens, mais l'ayant trouvé sujette à toutes sortes de passions & de vicissitudes désordonnées, il lui a ôté son désordre & son irrégularité; & pour cela il a employé l'harmonie, la proportion & le nombre, comme des instrumens destinés, non à produire dans

les

les ſubſtances, par le changement & le mouvement, les paſſions & les viciſſitudes de l'être changeant, mais plutôt à les rendre fixes & ſtables, & à leur communiquer les affections de la ſubſtance qui eſt toujours la même & toujours ſemblable.

Tel eſt, ſelon moi, le ſentiment de Platon; & la premiere preuve que j'en donnerai, c'eſt que mon explication, ſauve la contradiction dans laquelle on veut que ce philoſophe ſoit tombé. Car on n'oſeroit attribuer, je ne dis pas à un homme tel que Platon, mais à un ſophiſte en délire, une telle inconſéquence, que dans une matiere qu'il a traitée avec le plus grand ſoin, il ait avancé qu'une même nature étoit engendrée & non engendrée; qu'il ait dit dans ſon Phedre qu'elle n'avoit pas été engendrée, & dans ſon Timée, qu'elle l'avoit été. Le paſſage du Phedre eſt eſt dans la bouche de tout le monde [1]. Il y prouve que l'ame eſt incorruptible, parce qu'elle n'a pas été engendrée, & qu'elle n'a pas été engendrée, parce qu'elle ſe meut de ſoi-même. Voici

Eternité & création de l'ame du monde.

[1] Voyez Platon tom. III, p. 245.

le passage du Timée : « Dieu n'a pas » fait l'ame plus jeune que le corps, » quoique nous disions maintenant » qu'elle lui est postérieure. Il n'eût » jamais souffert qu'une substance plus » ancienne, liée à une autre plus nou- » velle, fut commandée par celle-ci. » C'est nous qui, agissant avec beau- » coup de témérité, & presqu'au ha- » zard, parlons de même ; mais Dieu » a formé l'ame la premiere en gé- » nération & en vertu. Il l'a unie au » corps, pour en être la maitresse, & » lui commander comme à son su- » jet » [1]. Ensuite, après avoir dit que l'ame, en revenant sur elle-même, a eu le principe divin d'une vie sage & éternelle, il ajoute : « Le corps du » ciel a été fait visible, mais l'ame » est invisible. Douée de raison & d'har- » monie, elle est la meilleure des cho- » ses engendrées par le plus parfait » des êtres intelligibles & toujours sub- » sistans [2] ». Puisque dans ce pas- sage, il appelle Dieu le plus parfait des

[1] Ibid. p. 24.
[2] Ib. p. 36.

êtres éternels, & l'ame, la meilleure des choſes engendrées, on voit que par ce contraſte frappant, il refuſe à l'ame la propriété d'être éternelle & incréée. Et quel autre moyen de concilier les contrariétés qu'on lui reproche que celui qu'il offre lui-même à tous ceux qui veulent l'entendre? Il déclare que l'ame, qui, avant la génération du monde, faiſoit tout mouvoir confuſément & en déſordre, n'a pas été engendrée, & qu'au contraire celle-la a été engendrée, que Dieu compoſa d'un mélange de cette premiere, & de la ſubſtance ſtable & très-bonne, qu'il doua de ſageſſe & d'ordre, & dans laquelle il ajouta de ſa propre ſubſtance, comme pour lui ſervir de forme, l'entendement à la faculté ſenſible, l'ordre au mouvement; & il en fit ainſi la maitreſſe & la directrice de l'univers.

Eternité & création du monde.

Platon a prononcé de même, que le corps du monde n'a pas été engendré ſous un rapport, & qu'il l'a été ſous un autre. Quand il dit que tout ce qui eſt viſible, loin d'être dans un état de repos, étoit mu en déſordre, & que Dieu le prit & le diſpoſa; qu'il ajoute

que les quatre élémens, le feu, l'eau, la terre & l'air, avant que l'univers fût formé de leur compoſition, agitoient la matiere, & en étoient agités à leur tour, à cauſe des inégalités de leur mélange, il ſuppoſe que les corps exiſtoient dans un certain état, avant la génération du monde. Au contraire, lorſqu'il aſſure que le corps eſt plus jeune que l'ame, & que le monde a été engendré, puiſqu'il eſt viſible, tactile, & qu'il a un corps, & que les ſubſtances de cette nature ont été néceſſairement engendrées, il eſt évident qu'il admet la génération de la nature corporelle. Mais il s'en faut bien qu'il ſe contrediſe, & qu'il ſoit en oppoſition avec lui-même, ſur des points auſſi importans. Car il ne dit pas que ce ſoit de la même maniere, ni un même corps que Dieu ait engendré, & qui exiſtât avant d'être né. Ce ſeroit parler en vrai charlatan; mais il nous apprend lui-même ce qu'il faut entendre par génération. » Au commencement, dit-il, tout étoit » ſans proportion & ſans meſure; mais » lorſque Dieu entreprit de donner de » l'ordre à l'univers & de diſpoſer d'abord » le feu, l'eau, la terre & l'air, qui

» avoient bien alors quelques traces de » leurs formes actuelles, mais qui étoient » dans l'état où doivent être naturelle- » ment les choſes que Dieu n'anime pas, » alors il donna à tous ces élémens, les » formes & les nombres qui leur conve- » noient [1] ». Il avoit d'abord dit, qu'il ne ſuffiſoit pas d'une ſeule propor- tion, & qu'il en falloit néceſſairement deux, pour lier la maſſe entiere du monde, qui a de la ſolidité & de la profondeur; & après avoir expoſé comment Dieu, qui avoit mis l'eau & l'air, entre le feu & l'eau, unit & lia le ciel avec ces élé- mens, il ajoute : « C'eſt de ces quatre » eſpeces de ſubſtances, que le corps » du monde a été engendré, il eſt fondé » ſur des proportions convenables, & » tellement d'accord avec ces élémens, » qu'une fois ainſi réunis, il n'eſt rien » qui puiſſe les délier, que celui même » qui les a joints [2] ». N'eſt-ce pas enſeigner clairement que Dieu eſt le pere & l'auteur, non pas ſeulement du corps, ou de la maſſe du monde & de

[1] Voyez Platon, tom. III, p. 53.
[2] Ibid. p. 32.

ſa matiere, mais de la ſymmétrie qui eſt dans le corps, de ſa beauté, & de ſa reſſemblance avec celui qui l'a produit. Il faut en dire autant de l'ame ; il y en a une que Dieu n'a pas engendrée, & qui n'eſt pas l'ame du monde, mais ſeulement une faculté imaginative, objet de l'opinion, privée de raiſon & d'ordre, emportée par une aveugle impétuoſité, qui ſe meut d'elle-même & eſt ſans ceſſe en mouvement : pour l'autre ame, Dieu l'ayant engendrée & diſpoſée d'après les proportions & les nombres convenables, l'a établie maitreſſe & ordonnatrice du monde qu'il a formé.

Preuves tirées de Platon lui-même.

Une preuve entre pluſieurs autres que c'eſt là le vrai ſentiment de Platon, & qu'il n'a pas ſuppoſé ſeulement par théorie la génération & la compoſition tant du monde que de l'ame, c'eſt qu'il dit, comme je l'ai déja obſervé, que l'ame a été & n'a pas été engendrée ; que le monde a été fait & engendré, & qu'il ne dit jamais qu'il ſoit éternel & qu'il n'ait pas été engendré. Qu'eſt-il beſoin de rapporter ce qu'il dit à ce ſujet dans ſon Timée ? puiſque ce traité ne roule d'un bout à l'autre, que ſur la génération du monde. Mais dans ſon Atlan-

tique, Timée adreſſant ſa priere à l'Etre ſuprême, dit de lui : qu'anciennement il ſe montra Dieu par ſes ouvrages, & qu'il l'eſt maintenant aux yeux de la raiſon [1]. Dans ſon Politique, l'hôte de Parmenide dit que le monde a reçu de Dieu ſon auteur, un grand nombre de biens, & que s'il s'y trouve quelque choſe de mauvais & de vicieux, cela vient du mélange de ſon état primitif, qui n'étoit que déſordre & déréglement [2]. Dans ſa République, en parlant du nombre que quelques-uns appellent *mariage* [3], Socrate commence

---

[1] Le paſſage que Plutarque cite ici, ne ſe trouve pas dans l'Atlantique de Platon. Il eſt vrai que ce traité ne nous eſt parvenu que très-incomplet : nous n'en avons guere que le commencement. Il étoit comme une ſuite du Timée, & avoit en partie les mêmes interlocuteurs.

[2] Voyez Platon, T. II, p. 269 & 270.

[3] Nous verrons plus bas le nom de mariage donné au nombre ſix, parce que ce nombre, dit Plutarque, eſt compoſé du premier nombre pair 2, & du premier nombre impair 3 ; ce que ſaint Clément d'Alexandrie, Stromat VI, p. 811, explique en diſant que le nombre impair 3, pris deux fois,

ainſi : « Le Dieu engendré a ſon pé-
» riode, qui eſt compris dans le nom-
» bre parfait ». Par le Dieu engendré, il n'entend autre choſe que le monde[1].

---

donne ſix. Or, dans la doctrine des nombres, le nombre impair eſt l'image de l'homme, & le nombre pair celle de la femme. Un écrivain anonyme, cité par Meurſius, *in denar. Pythag. p.* 75, donne à cette dénomination une autre origine. Il dit que le nombre ſix eſt égal à toutes ſes parties ; car on peut le diviſer ou en ſix portions égales qui ſont autant d'unités, ou en trois parties compoſées chacune de deux, ou en deux portions de trois chacune ; & dans chaque diviſion, les portions ſont toujours égales entr'elles ; & l'effet du mariage eſt d'avoir des enfans qui reſſemblent à leurs parens. Cependant d'autres nombres partageoient auſſi cette dénomination, & ſur-tout le nombre cinq, parce qu'il eſt compoſé du premier nombre pair, 2, & du premier impair 3 : car l'unité n'étoit pas conſidérée comme nombre. Pour les autres nombres appelés auſſi *mariage*, on peut conſulter l'ouvrage de Meurſius que je viens de citer. Voyez auſſi Plutarque, tom. III, de ma traduction dans la deuxieme des Queſtions Romaines, & le premier traité du tome V.

[1] Il y a ici une lacune qui eſt très-conſidérable.

La premiere copulation de ce nombre, eſt formée de 1 & de 2, la ſeconde de 3 & de quatre, la troiſieme de 5 & de 6, & aucune de ces trois ne donne un nombre quarré ni en ſoi, ni unie aux autres [1]. La quatrieme eſt de 7 & de

---

[1] Cette phraſe eſt mutilée dans ſon premier membre; mais il eſt facile de ſuppléer ce qui manque, parce que Plutarque dit que la ſomme de ces divers nombres aſſemblés deux à deux, pair & impair, donne pour produit, 36. Alors la premiere copulation eſt de 1 & 2, la deuxieme de 3 & 4, &c. On peut les repréſenter ainſi pour rendre la choſe plus ſenſible,

1, 2.
3, 4.
5, 6.
7, 8.
Total 36.

Aucune des trois premieres copulations, dit Plutarque, ne donne un quarré, ni en ſoi, ni réunie aux autres. C'eſt ce que tout le monde peut voir aiſément en faiſant les additions. C'eſt cette prérogative qu'avoit le nombre 4, de former ce nombre 36 par la réunion des quatre premiers nombres pairs, 2, 4, 6, 8, & des quatre premiers impairs, 1, 3, 5, 7, qui l'avoit rendu ſi recommandable aux Pythagoriciens, comme on

8, & réunie avec les premieres, elle produit le nombre quarré 36. Mais le quaternaire des nombres employés par Platon, a une génération bien plus parfaite. Les nombres pairs y ſont multipliés par des intervalle pairs, & les nombres impairs, par des intervalles impairs. Il contient d'abord l'unité, principe commun des nombres pairs & impairs, enſuite au-deſſous d'elle, 2 & 3, premiers nombres plans [1]; puis 4 & 9, premiers quarrés, & enfin 8 & 27, premiers cubes dans les nombres, en faiſant abſtraction de l'unité. On voit évidemment qu'il n'a pas voulu

---

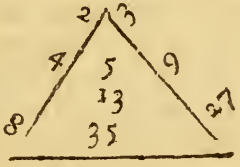
le verra bientôt. Nous avons vu, tom. XII, p. 91, que c'étoit leur ſerment le plus reſpectable. On peut conſulter la note ſur cet endroit pour les différens rapports, qui conſtituoient l'excellence & la perfection de ce nombre.

[1] Communément les nombres plans ſont ceux qui repréſentent la ſurface, quand on applique les nombres à la géométrie. 1 repréſente le point; 2 & 3, la ligne, & c'eſt pourquoi on les appelle nombres linéaires; 4 & 9 ſont les premiers nombres plans, parce qu'ils repréſentent la ſurface, comme 8 & 27, qui ſont des cubes, figurent les ſolides.

que tous ces nombres fussent placés les uns sur les autres en ligne droite, mais alternativement & sur deux lignes, les pairs d'un côté, & les impairs de l'autre, comme on le voit dans la figure suivante [1]. Par-là les copulations des nombres semblables se trouveront ensemble, & produiront des nombres plans, soit par leur addition, soit par leur multiplication : par addition, de cette maniere, 2 & 3, donnent 5, 4 & 9 font 13, 8 & 27 font 35. De ces nombres, les Pythagoriciens appellent le nombre cinq, le *ton* [2], parce

---

[1] Voici cette figure telle qu'on la trouve dans l'édition d'Amyot par Vascosan.



[2] Il y a dans le grec que les Pythagoriciens appellent le nombre cinq τροφὸν, c'est-à-dire, *Ton*. Je soupçonne que c'est une faute. Le traducteur latin de Plutarque & Meursius qui cite le passage de Plutarque, *in Den. Pithag.* p. 81, ne l'ont

qu'ils croyent qu'entre les intervalles de ce ton, ou les consonances, la quinte est la premiere qui se fasse entendre; ils expriment par le nombre 13, le limma ou demi-ton [1], parce qu'ils déses-

---

pas traduit; ils ont conservé le mot grec τροφεν. Dans la traduction d'Amyot, il y a τροπον, terme très-connu en musique, & qui signifie *ton* ou *mode*, comme l'a traduit M. Burette dans sa dissertation sur la Mélopée de la musique des Anciens, insérée dans les mémoires de l'académie des Inscriptions, tom. V, p. 169 des mémoires.

[1] Le Limma, dit Rousseau, dans son dictionnaire de musique, « est un intervalle » de la musique grecque, lequel est moin» dre d'un comma (9e partie du ton) que » le semi-ton majeur, & retranché d'un » ton majeur, laisse pour reste l'apotome » (ou retranchement). Le rapport du limma » est de 243 à 256, & sa génération se » trouve en commençant par *ut* à la cin» quieme quinte *si*. Car alors la quantité » dont ce *si* est surpassé par l'*ut* voisin, » est précisément dans le rapport que je » viens d'établir. Philolaus & tous les Py» thagoriciens faisoient du *limma* un inter» valle diatonique, qui répondoit à notre » semi-ton majeur. Car mettant deux tons » majeurs consécutifs, il ne leur restoit que » cet intervalle pour achever la quarte juste » ou le tétracorde. En sorte que selon eux, » l'intervalle du *mi* au *fa* eût été moindre

perent, auſſi bien que Platon de pouvoir partager le ton en parties égales [1]. Ils donnent au nombre 35, le nom d'harmonie, parce qu'il eſt compoſé des deux premiers cubes formés du premier nombre pair, & du premier impair [2], & de ces quatre nombres 6, 8, 9, 12 qui contiennent les proportions arithmétique & harmonique [3]. Cela de-

---

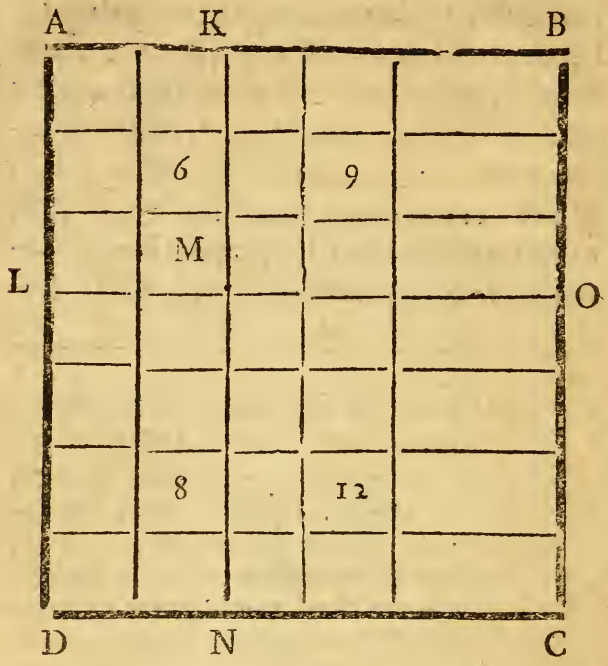
» que celui du *fa* à ſon dieſe. Notre échelle » chromatique donne tout le contraire ».

[1] « Le ton qui comprend neuf comma » ou parties, dit M. Batteux, dans ſes re» marques ſur Timée de Locres, p. 100, » ne peut pas être diviſé en parties égales : » ce qui forme le demi-ton majeur : (c'étoit » l'*apotome*) & le demi ton mineur, (c'é» toit le lemme ou reſte) qui ſe trouve » après l'apotome, lorſqu'on commence la » progreſſion, comme faiſoient les Grecs, » par le *ſol* d'en bas. »

[2] C'eſt-à-dire de 8 cube de 2 premier nombre pair, & de 27, cube de 3 premier impair.

[3] Je crois qu'ici le mot arithmétique doit être pris en général pour une proportion quelconque de nombres, par oppoſition à la proportion harmonique avec laquelle elle eſt comparée. Car, tout le monde ſait que dans les progreſſions des nombres,

viendra plus ſenſible par une figure.



Soit donc un parallélogramme rectangle, déſigné par A, B, C, D, dont le côté

---

on diſtingue la proportion arithmétique & la proportion géométrique. Or, la proportion qui ſe trouve entre les quatre nombres cités par Plutarque, eſt de ce dernier genre. Car 6 premier extrême multiplié par 12 ſecond extrême, donne 72, & les deux moyens 8 & 7 multipliés l'un par l'autre, donnent le même produit. En ſecond lieu, 8 ſurpaſſe 6 de ſon quart, qui eſt 2, comme 12 ſur-

AB, comprenne cinq quarrés, & le côté AD, ſept. Le côté plus petit AB, ſoit diviſé en deux parties inégales en K, l'une de deux quarrés & l'autre de trois. Le côté plus long AD, ſoit auſſi coupé en deux ſections inégales au point L, l'une de trois quarrés & l'autre de quatre ; que des points d'interſection, on tire des lignes droites qui ſe coupent réciproquement dans la direction des points K, M, N, & des points L, M, O. L'eſpace compris entre A, K, M, L, contiendra ſix quarrés, & celui compris entre K, M, B, O en aura neuf. L, M, N, D en contiendra huit, & M, O, C, N, en renfermera douze. Tout le parallélogramme diviſé en 35 quarrés, contient dans le nombre de ſes aires, les proportions des premieres conſonnances muſicales. Car de 6 à 8, on a la proportion *épitrite* (ou ſeſqui-tierce), qui eſt l'accord de la quarte [1]. De 6

paſſe 9 de ſa quatrieme partie, qui eſt 3. Quant à la proportion harmonique, Plutarque va l'expliquer par une figure géométrique.

[1] La proportion épitrite ou ſeſqui-tierce eſt celle qui contient la valeur du nombre

à 9, c'eſt la proportion ſeſqui-altere (ou la quinte). 6 & 12, donnent la proportion double, qui eſt le diapaſon, (ou l'octave). La proportion du ton qui eſt ſesqui-octave, s'y trouve auſſi; c'eſt celle de 8 à 9 [1]. Voilà pourquoi ils ont appelé harmonie, ce nombre de 35, qui contient toutes les proportions. Ce même nombre multiplié par 6 donne 210, qui eſt le nombre des jours dans leſquels les enfans qui naiſſent à ſept mois, ont acquis, dit-on, toute leur perfection [2]. Si on procéde par une

---

ou de la meſure précédente, & de plus ſon tiers, comme 8 contient 6 & plus le tiers de 6 qui eſt 2. La proportion ſeſqui-altere contient le nombre précédent & puis ſa moitié comme 9 contient 6 & la moitié de 6 qui eſt 3.

[1] Ainſi la proportion ſeſqui-octave eſt celle qui contient le nombre précédent & ſa huitieme partie, comme 9 contient 8 & ſon huitieme qui eſt 1. Nous avons déja vu que les anciens diviſoient le ton en neuf parties.

[2] Macrobe en donne cette même raiſon dans ſon commentaire ſur le ſonge de Scipion, L. 1, C. 6, où il expoſe dans le plus grand détail toutes les propriétés du nombre ſept.

autre espece de multiplication, 2 fois 3 donnent 6, 4 fois 9, 36, & 8 fois 27, 216. Le nombre 6 est donc un nombre parfait, parce qu'il est égal à ses parties; & on lui donne le nom de *mariage*, comme formé du premier pair & du premier impair. D'ailleurs il est composé du principe de tous les nombres qui est l'unité, du premier pair, & du premier impair, 2 & 3. 36 est le premier nombre qui soit à la fois un quarré & un triangle; le quarré de 6, & le triangle de 8. Il est encore le produit des deux premiers quarrés 4 & 9 multipliés l'un par l'autre, & de la réunion des trois premiers cubes 1, 8, 27, qui pris ensemble donnent pour total 36. Enfin il forme deux parallélogrammes inégaux, l'un de trois fois 12, & l'autre de 4 fois 9.

Application de ces nombres aux tons de la musique.

Maintenant si on prend les nombres des côtés de ces différentes figures, le 6 du quarré, le 8 du triangle, le 9 d'un des parallélogrammes, & le 12 de l'autre, on aura les proportions de toutes les consonances : celle de la quarte est exprimée par le rapport de 12 à 9; c'est celui de la *Nete* à la *Mese*. La quinte est dans le rapport de 12 à

8, comme de la *Meſe* à *l'Hypate* [1]. 216 eſt le cube de 6, & il eſt égal à ſon périmetre. Ces nombres donc ayant toutes ces propriétés, le dernier qui eſt 27 a cela de particulier

---

[1] *Nete, meſe & hypate* étoient les trois noms que les Grecs donnoient aux cordes de leurs tétracordes. La nete étoit la quatrieme corde ou la plus aiguë de chacun des trois tétracordes, qui ſuivoient les deux premiers du grave à l'aigu. *Nete* ſignifie *derniere, inférieure ;* car les anciens dans leurs diagrammes mettoient en haut les ſons graves, & en bas les ſons aigus. La meſe étoit la corde la plus aiguë du ſecond tétracorde, en commençant à compter du grave. L'hypate étoit la plus baſſe corde de chacun des deux plus bas tétracordes ; ce qui pour eux étoit tout le contraire. Car ils ſuivoient dans leurs dénominations, un ordre rétrograde aux nôtres. Ce choix eſt arbitraire, puiſque les idées attachées aux mots aigu & grave, n'ont aucune liaiſon avec les idées attachées aux mots haut & bas. Rouſſeau *Dictionn. de muſique, aux mots Nete, meſe & hypate.* Meſe ſignifie *moyenne*, & ce nom lui fut donné, dit encore Rouſſeau, parce qu'elle formoit préciſément le milieu entre les deux premiers tétracordes, dont le ſyſtême de muſique des Grecs fut d'abord compoſé. *Hypate* ſignifie la plus haute, & c'étoit la corde qui rendoit le ſon le plus grave.

qu'il eſt égal à tous les autres pris enſemble. D'ailleurs c'eſt le nombre des jours dans leſquels la lune acheve ſon mois périodique [1]. C'eſt encore à ce nombre qu'entre les intervalles harmoniques, les Pythagoriciens attachent le ton; & c'eſt pourquoi ils appellent le nombre 13 *Limma*, (c'eſt-à-dire reſte) parce qu'il s'en faut d'une unité qu'il ne ſoit la moitié de 27. Il eſt aiſé de voir auſſi que ces nombres contiennent les proportions des conſonances muſicales. Car de 2 à 1, la proportion eſt double, c'eſt le diapaſon (*ou l'octave*); de 3 à 2, c'eſt la proportion ſeſqui-altere *ou la quinte*. De 4 à 3 la proportion eſt ſeſqui-tierce, & c'eſt la quarte; de 9 à 3; la portion eſt triple, & c'eſt l'octave avec la quinte; elle eſt quadruple de 8 à 2, & c'eſt la double octave, de 8 à 9 la proportion eſt ſeſqui-octave, & c'eſt celle du ton. Maintenant ſi on prend

[1] On diſtingue dans le cours de la lune le mois périodique, dans lequel elle acheve ſa révolution autour de la terre, il eſt de 27 jours entiers; & le mois ſynodique qui eſt le temps qu'elle met à rattraper le ſoleil qui pendant ces 27 jours, s'eſt avancé de 27 degrés dans le zodiaque; & ce mois ſynodique eſt de 29 jours & demi.

l'unité qui eſt commune à tous les nombres pairs & impairs, toute la ſuite des nombres procédera par dixaines; car les quatre premiers nombres pris enſemble font 10 [1], & les quatre premiers nombres pairs 1, 2, 4, 8 font 15, premier nombre triangulaire formé de cinq. D'un autre côté la ſérie des nombres impairs donne 40, produit de 13 & de 27 [2], & c'eſt par ces deux nombres que les mathématiciens meſurent préciſément les intervalles des ſons qu'ils appellent l'un le *dieſe*, & l'autre le *ton*. Ce nombre 40 eſt encore le produit de la multiplication du quaternaire; car ſi vous prenez quatre fois chacun des quatre premiers nombres, vous aurez 4, 8, 12 & 16 [3] dont la ſomme totale eſt 40, nombre qui contient encore toutes les

[1] Ce ſont les nombres 1, 2, 3, 4, qui additionnés donnent la ſomme de 10.

[2] Ces 4 nombres impairs ſont ceux qui dans la figure triangulaire qu'on a vu ci-deſſus ſont placés à droite, & qui procedent, par une multiplication triple, 1, 3, 9, 27. Les trois premiers donnent 13; qui joint à 27, fait 40.

[3] Ces quatre premiers nombres ſont, encore 1, 2, 3, 4, qui pris chacun quatre fois donnent pour produit 40.

proportions des consonances musicales ; car de 16 à 12, c'est la proportion sesqui-tierce, de 16 à 8, c'est la proportion double, de 16 à 4 elle est quadruple, de 12 à 8, sesqui-altere, & triple de 12 à 4 ; ces proportions donnent les accords de la quarte, de la quinte, de l'octave & de la double octave. De plus le nombre 40 est égal aux deux premiers quarrés 1 & 4, & aux deux premiers cubes 8 & 27, dont la somme totale est 40. Ainsi le quaternaire de Platon est dans sa disposition plus varié & plus parfait que celui de Pythagore.

Des médiétetés.

Mais comme dans les nombres proposés, il n'y a point de place pour les médiétetés [1] que Platon a introduites, il a été nécessaire de prendre des termes plus étendus, en conservant les mêmes proportions ; il faut les faire connoître & traiter premierement des médiétetés. La premiere est celle où le nombre moyen surpasse le premier extrême, & est surpassé par l'autre de la même quan-

[1] Quand on a trois nombres proportionnels, cela se nomme médiéteté arithmétique, ou géométrique, ou harmonique, suivant que la proposition est arithmétique, géométrique ou harmonique.

tité; on l'appelle médiéteté arithmétique. Celle où le moyen surpasse un des extrêmes & est surpassé par l'autre dans la même proportion, se nomme sous-contraire. Les termes de la médiéteté arithmétique sont 6, 9 & 12 dans laquelle 9 surpasse 6 de la même quantité qu'il est lui-même surpassé par 12, les termes de la sous-contraire sont 6, 8 & 12, où 8 surpasse 6 de 2 & est moindre que 12 de 4. Or 2 est le tiers de 6, comme 4 est le tiers de 12. Ainsi dans la médiéteté arithmétique le terme moyen excede un des extrêmes, & est surpassé par l'autre de la même quantité. Dans la sou-contraire, il surpasse un des extrêmes & est surpassé par l'autre, d'une même portion des extrêmes. Car dans la premiere de celles que nous avons données, 3 est le tiers du terme moyen, & dans la derniere 2 & 4 sont les tiers des deux extrêmes, c'est pourquoi on l'appelle sous-contraire. On la nomme aussi harmonique, parce qu'elle renferme dans ses termes les premieres consonances; du plus grand extrême au plus petit, c'est le diapason (*ou l'octave*), du plus grand extrême au moyen, la quinte, du moyen au plus petit

extrême, la quarte. Ainſi le plus grand des extrêmes étant placé ſur la *nete*, & le plus petit ſur *l'Hypate*, le moyen ſera ſur la *meſe*, laquelle avec le plus grand extrême fera la quinte, & avec le plus petit, la quarte, en ſorte que 8 répond à la meſe, 12 à la nete, & 6 à l'hypate. Eudorus a imaginé une méthode ſimple & claire de trouver ces médiétetés. Voyons d'abord pour l'arithmétique. Après avoir poſé les extrêmes, prenez la moitié de chacun, & ajoutez enſemble ces deux moitiés; le réſultat donnera le terme moyen dans les proportions doubles comme dans les triples. Pour la ſous-contraire, dans les proportions doubles, après avoir poſé les extrêmes, prenez le tiers du plus petit terme, & la moitié du plus grand, le produit ſera le terme moyen. Dans les proportions triples au contraire, il faut prendre la moitié du plus petit des extrêmes, & le tiers du plus grand. Par exemple, ſoit dans une proportion triple 6 le plus petit des extrêmes, & 12 le plus grand. Prenez la moitié de 6 qui eſt 3, & le tiers de 18 qui eſt 6, & joignez ces deux nombres. Vous aurez 9 qui ſupaſſe l'un des extrêmes, & eſt

surpassé par l'autre dans la même proportion [1] ; voilà comment se trouvent les médiétetés.

Usages des médiétetés.

Mais il faut les placer & les insérer dans les nombres de maniere qu'elles rempliſſent les intervalles doubles & les triples. Or entre ces nombres, les uns n'ont aucun espace moyen, & celui des autres n'est pas suffisant. On les augmente donc en conservant toujours la même proportion, ensorte qu'ils ayent des intervalles assez grands pour recevoir ces médiétetés. Et premierement, au lieu de l'unité pour le moindre terme, on prend 6, parce que c'est le premier nombre qui se divise en moitié & en tiers, on multiplie tous les nombres qui suivent par 6, afin de recevoir les médiétetés, dans les intervalles doubles & triples, comme on le voit dans l'exemple suivant [2]. Platon

[1] C'est-à-dire, de la moitié; car 9 surpasse 6, le plus petit des extrêmes de la moitié de cet extrême, qui est 3; & il est surpassé par 18, le plus grand des extrêmes, de la moitié de ce terme.

[2] L'exemple annoncé par Plutarque ne se trouve pas dans le grec, mais le voici dit

dit dans son Timée: «Les intervalles étant » sesqui-alteres, sesqui-tierces, & sesqui-octaves, des liaisons que Dieu avoit » faites dans les intervalles précédens, » il remplit tous les intervalles triples » par l'intervalle sesqui-octave, laissant une portion de chacun, & l'intervalle de cette portion laissée, pris » de nombre à nombre a pour termes » 256, & 243 » [1]. Ces paroles de Pla-

---

tel qu'il est dans l'édition de Vascosan:

12, 2.	6	3, 18.
24, 4.		9, 54.
48, 8.		27, 162.

On voit que tous les chiffres à gauche représentent les intervalles doubles, & ceux à droite les intervalles triples.

[1] Voyez Platon, T. III, p. 36. Ce philosophe expose ici les proportions harmoniques, d'après lesquelles il suppose que Dieu forma l'ame du monde. Ces liaisons sont celles que nous avons vues dans la figure triangulaire, où les nombres procedent par intervalles ou proportions doubles & triples; les intervalles triples sont remplis par l'intervalle sesqui-octave; c'est-à-dire, que les consonances qui sont en raison triple, comme la quinte, excedent les autres d'un ton, qui est la proportion sesqui-octave.

ton les ont obligé de donner encore plus d'étendue à ces nombres ; car il en falloit deux qui fussent en proportion sesqui-octave ; or le nombre 6 ne pouvoit donner cette proportion par lui-même, & divisé en plusieurs fractions d'unité, il en auroit rendu l'explication beaucoup plus difficile. Il fut donc nécessaire d'avoir recours à la multiplication, comme dans les *Muances* [1]

---

[1] *Muance* en musique, signifie les changemens qui pouvoient arriver dans la suite d'un chant ou d'une modulation. Ces changemens étoient de quatre sortes ; dans le genre, dans le système, dans le ton ou mode, & dans la mélopée. 1°. Dans le genre, lorsque le chant passoit d'un genre à un autre, du chromatique, par exemple, au diatonique ou à l'enharmonique, & réciproquement. 2°. Dans le système, lorsque la modulation sortoit d'un tétracorde conjoint, c'est-à-dire, uni à son voisin par un son commun, pour entrer dans un tétracorde disjoint ou séparé de son voisin par l'intervalle d'un ton ; & au contraire. 3°. Dans le mode, lorsqu'après avoir chanté une partie de quelque air sur le ton dorien, par exemple, on en chantoit une autre partie sur le lydien ou sur le phrygien, &c. 4°. Enfin, dans la mélopée, lorsqu'on passoit d'un chant grave, sérieux, magnifique, à un

de la musique, si on étend le premier nombre, il faut augmenter dans la même proportion toute la progression des notes. Eudorus donc, à l'exemple de Crantor, a pris pour premier nombre 384, produit de 64 multiplié par 6; ce qui les a déterminés à le prendre, c'est que le nombre 64 a pour sesqui-octave 8 dans la proportion de 72. Mais il est plus conforme au texte de Platon de ne prendre que la moitié du premier nombre 384, c'est-à-dire 192, car alors le limma sera en proportion sesqui-octave avec les nombres 256 & 243 supposés par Platon. Et si l'on prend pour premier nombre le double de 192 le limma conservera la même proportion, mais dans un nombre double, & sera

chant gai, enjoué, impétueux. Les trois premieres especes de nuances, ne se pratiquoient que dans l'étendue d'une octave, à commencer par un quart de ton ou diese: & les unes se faisoient par des intervalles consonans, les autres par des intervalles dissonans; ce qui leur donnoit plus ou moins d'agrément, ou de ce que les Grecs appeloient ἐμμέλεια, & les Latins *concinnitas*. M. Burette, *Académie des inscriptions*, *T. V*, *p.* 177.

comme de 512 à 484. Car 256 est en proportion sesqui-tierce avec 192, comme 512 avec 484. La réduction à ce nombre n'est pas destituée de raison & elle appuie l'opinion de Crantor. Car 64 est le cube du premier quarré, & le quarré du premier cube. Multiplié par 3 premier nombre impair, premier nombre triangulaire, premier parfait & premier sesqui-altere, il donne pour produit 192, qui a aussi son sesqui-octave, comme nous le montrerons.

Du Limma. Mais d'abord vous comprendrez mieux ce que c'est que le limma, & quelle est la pensée de Platon, si vous voulez simplement vous rappeler ce qu'on a coutume de dire dans les écoles des Pythagoriciens. Car intervalle, en matiere de chant, est tout espace compris entre deux sons qui different d'étendue. De ces intervalles, l'un s'appelle ton, & c'est l'excès de la quinte sur la quarte. De ce ton divisé en deux, il se fait, suivant les musiciens, deux intervalles chacun d'un demi-ton. Mais les Pythagoriciens qui ne croyent pas qu'il soit possible de le diviser également, donnent à la plus petite des sections inégales dans lesquelles on le divise, le nom de limma, parce qu'il est moindre que le demi-

ton. C'eſt pourquoi les uns forment l'accord de la quarte, de deux tons & demi, & d'autres le font de deux tons & du limma. En cela les muſiciens ſemblent s'en rapporter à l'oreille, & les mathématiciens à la démonſtration; voici comment elle ſe fait. C'eſt une obſervation vérifiée par les inſtrumens que l'octave eſt en proportion double, la quinte en proportion ſeſqui-altere, la quarte en proportion ſeſqui-tierce, & le ton en proportion ſeſqui-octave. On peut s'en aſſurer en ſuſpendant à deux cordes égales deux poids inégaux en proportion double, ou en faiſant deux flûtes d'égale groſſeur, mais dont l'une ſoit double de l'autre en longueur. La plus longue donnera un ſon plus grave qui ſera dans le rapport de l'hypate à la nete; & des deux cordes, celle qui ſera tendue par le poids double, donnera un ſon beaucoup plus aigu, dans le rapport de la nete à l'hypate; & c'eſt l'accord de l'octave. De même trois poids ou trois longueurs comparés avec deux donneront la quinte, & quatre avec trois, donneront la quarte; l'une eſt dans la proportion ſeſqui-tierce, & l'autre dans la proportion ſeſqui-altere. Si

l'inégalité des poids & des longueurs est comme de 9 à 8, elle donnera le ton, qui n'est pas précisément un accord, mais qui est assez propre à l'harmonie. Car si on touche les tons l'un après l'autre, ils forment un chant doux & agréable; mais si on les faisoit entendre tous à la fois, le résultat en seroit dur & offenseroit l'oreille. Pour les consonances, qu'on les entende toutes à la fois ou l'une après l'autre, notre organe éprouve toujours de leur accord une sensation agréable. D'ailleurs cela se démontre par le raisonnement. Dans l'harmonie l'octave est formée de la quinte & de la quarte, & dans les nombres la proportion double est composée de la sesqui-altere & de la sesqui-tierce; car 12 est en proportion sesqui-tierce de 9, en proportion sesqui-altere de 8, & en proportion double de 6. Ainsi la proportion double est composée des proportions sesqui-altere & sesqui-tierce, comme l'octave est composée de la quarte & de la quinte. Mais comme ici la quinte a un ton de plus que la quarte; de même dans les nombres la proportion sesqui-altere surpasse la sesqui-tierce de la sesqui-octave. Il est évident d'après cela que l'octave

eſt en proportion double, la quinte en proportion ſeſqui-altere, la quarte en ſeſqui-tierce, & le ton en ſeſqui octave.

Cela étant démontré, voyons maintenant ſi la proportion ſeſqui-octave peut être diviſée en deux portions égales. Si elle ne peut l'être, le ton ne le pourra pas être non plus. 9 & 8 ſont les nombres qui forment la premiere proportion ſeſqui-octave, & ils ne laiſſent pas d'intervalle entr'eux. Si on les double l'un & l'autre, le nombre qui ſe trouve entre les deux, forme deux intervalles; & ſi ces deux intervalles ſont égaux, il eſt clair que la proportion ſeſqui-octave peut ſe diviſer en deux parties égales. Or le double de 9 eſt 18, & le double de 8 eſt 16, entre leſquels ſe trouve 17. Il y a donc un des deux intervalles qui eſt plus petit, & l'autre plus grand; car le premier eſt de 18 à 17, & le ſecond de 17 à 16. La proportion ſeſqui-octave ſe diviſe donc en ſections inégales, & par conſéquent le ton auſſi. Ainſi la diviſion étant faite, aucune des ſections n'eſt proprement le demi-ton; & c'eſt avec raiſon que les mathématiciens ont appelé l'une limma (*défaut*). C'eſt pour

cela que Platon dit que Dieu rempliſſant les intervalles ſeſqui-tierces par les ſeſqui-octaves, laiſſa une partie de chacun d'eux, & la proportion de cette partie eſt de 256 à 243. Que l'on prenne une quarte en deux nombres qui ſoient entr'eux dans une proportion ſeſqui-tierce comme 256 & 192, dont le moindre 192 ſoit placé ſur la note la plus baſſe du tétracorde, & le plus grand 256 ſur la plus haute, il faudra démontrer que cet eſpace étant rempli par deux ſeſqui-octaves, il reſte un intervalle auſſi grand qu'entre les deux nombres 256 & 243. Car la note baſſe étant tendue d'un ton, ce qui fait la ſeſqui-octave, on a 216; & ſi on l'augmente encore d'un ton, on a 243 qui ſurpaſſe 216 de 27, comme 216 excede 192 de 24. Or, 27 eſt le ſeſqui-octave de 243, & 24 l'eſt de 216. Ainſi de ces trois nombres le plus grand eſt ſeſqui-octave du moyen, comme celui-ci l'eſt du plus petit; & la diſtance du plus petit au plus grand, c'eſt-à-dire, de 192 à 243, eſt de deux tons remplis par deux ſeſqui-octaves, & cette diſtance étant ôtée, il ne reſte que l'intervalle entre les deux nombres 243 &

256, qui eſt 13; & c'eſt pourquoi on appelle ce nombre limma.

Je crois donc que ces nombres repréſentent très-exactement l'opinion de Platon. D'autres mettant le plus haut terme de la quarte dans le nombre 288, & le plus bas dans le nombre 216, conſervent pour le reſte la même proportion; excepté qu'ils placent deux limma dans les deux intervalles. Car le plus bas étant monté d'un ton, on a 243, & le plus haut étant auſſi baiſſé d'un ton, on a 256. Or, 243 eſt ſeſqui-octave de 216, & 288 de 256; de ſorte que chaque intervalle eſt d'un ton, & il reſte entre 243 & 256, un limma qui eſt un peu moins d'un demi-ton; car 188 excede 256 de 32, 243 ſurpaſſe 216 de 27, & 256 eſt plus grand que 243 de 13 qui eſt moindre que les deux autres excès d'un nombre ſur l'autre. Ainſi la quarte eſt compoſée de deux tons & du limma, & non pas de deux tons & demi; ce qu'il falloit démontrer. Et d'après ce qui précède, il n'eſt pas difficile de comprendre pourquoi Platon en diſant qu'il y avoit des intervalles ſeſqui-alteres, ſeſqui-tierces & ſeſqui-octaves, & en rem-

pliſſant les ſeſqui-tierces par les ſeſqui-octaves, n'a pas fait mention des ſeſqui-alteres, & les a laiſſés à l'écart; c'eſt que la proportion ſeſqui-altere eſt remplie en ajoutant là ſeſqui-tierce à la ſeſqui-octave, ou la ſeſqui-octave à la ſeſqui-tierce.

Différentes diſpoſitions des médiétetés.

Ces divers objets étant démontrés, il ne s'agit plus que de remplir les intervalles, & d'y inférer les médiétetés. Si perſonne n'en avoit encore enſeigné la méthode, je vous la laiſſerois chercher, afin d'exercer votre eſprit. Mais comme des philoſophes célebres, tels que Crantor, Cléarque & Théodore, tous trois natifs de Soli, l'ont déja fait, il ne ſera pas inutile de dire un mot de la différence qui ſe trouve entr'eux à cet égard. Théodore ne fait pas, comme les deux autres, deux ſéries de nombres correſpondantes, il place de ſuite ſur une même ligne les doubles & les triples, & il s'appuie d'abord ſur cette premiere diviſion de la ſubſtance, qui fait d'un tout deux parties, & non pas quatre de deux. C'eſt ainſi, dit-il, que les médiétetés s'interpoſent naturellement; autrement il y auroit du trouble & de la confuſion, ſi on paſſoit tout de ſuite

du premier double au premier triple, au lieu d'y placer ce qui doit remplir l'un & l'autre. Crantor a, en faveur de sa méthode, la position dans laquelle on place les nombres plans avec les plans, les quarrés avec les quarrés, les cubes avec les cubes qui se trouvent ainsi vis-à-vis les uns des autres en séries opposées, & non sur la même ligne, mais les pairs alternativement avec les impairs..... [1].

Ce qui est constamment le même, c'est la forme & l'espece; mais ce qui est divisible dans les corps, c'est la matiere & le sujet, & ce mélange des deux produit l'ouvrage complet. Quant à la substance indivisible, qui est toujours la même & toujours semblable, il ne faut pas croire que ce soit à cause de sa petitesse, qu'elle se refuse à toute division, comme les atômes. C'est sa simplicité, son impassibilité, sa pureté, & son égalité, qui font qu'elle n'a point

Différence de la génération de l'ame du monde & de celle de la matiere.

[1] Il y a encore ici une lacune considérable dans l'original; elle devoit contenir la suite de la méthode de Crantor, & celle de Cléarque, pour l'interposition des médiétetés. Après quoi Plutarque reprenoit la création de l'ame. Ce qui suit en est la preuve.

de parties, & qu'elle eſt indiviſible. C'eſt en vertu de cette ſimplicité, que lorſqu'elle s'applique en quelque ſorte à des ſubſtances compoſées, diviſibles & variées, elle fait ceſſer toute diverſité, & y fixe une même habitude, en leur imprimant ſa reſſemblance. Si quelqu'un veut donner le nom de matiere à la ſubſtance qui eſt diviſible dans les corps, comme ſoumiſe à la premiere ſubſtance & participant à ſa nature, cet uſage d'un terme équivoque ne fait rien à la queſtion préſente. Mais ceux qui veulent que la matiere corporelle ſoit mêlée avec la ſubſtance indiviſible, ſont dans l'erreur : premierement, parce Platon ne s'eſt point ſervi dans cet endroit du nom de matiere corporelle; car il a coutume de l'appeler le récipient univerſel, la nourrice de tous les êtres, qui n'eſt pas diviſible dans les corps, mais qui plutôt eſt le corps lui-même ſéparé en individus. D'ailleurs quelle différence y aura-t-il entre la génération du monde, & celle de l'ame, ſi la compoſition de l'un & de l'autre eſt faite de la matiere & des choſes intelligibles? Platon lui-même, pour écarter l'idée que l'ame ait été en-

gendrée du corps, dit que Dieu a mis au-dedans d'elle la substance corporelle, qui ensuite a été couverte & enveloppée par l'ame. Enfin après avoir exposé la création de l'ame, il passe à celle de la matiere, dont il n'avoit pas eu besoin de parler lorsqu'il s'occupoit de l'ame qui avoit été engendrée sans mélange de matiere.

Définition de l'ame du monde par Polidonius.

On peut en dire autant de Posidonius. Car il n'a pas non plus trop séparé l'ame de la matiere. Mais ayant entendu la doctrine de Platon dans ce sens, que la substance des extrêmités est divisible dans les corps [1], & la

[1] Timée, & après lui Platon croyoient que la matiere considérée dans son premier état, n'avoit ni forme, ni qualité, ni rien de ce qui peut constituer un être; mais qu'elle recevoit toutes les formes & toutes les figures, & devenoit divisible en devenant corps. *Voyez Timée de Locres, C. 1, N°. 5, édit. de M. l'abbé* Batteux. Or, remarque sur cet endroit le savant éditeur, pour être divisible, il faut pouvoir être terminé. Etre terminé, c'est avoir une masse & une surface décidée. La matiere premiere ou informe n'a ni l'une ni l'autre: elle ne les acquiert qu'en devenant corps. *Remar-*

mêlant avec la ſubſtance intelligible ; il a affirmé que l'ame eſt l'idée de ce qui a toutes les dimenſions, ſuivant des nombres harmoniques ; parce que les notions mathématiques ſont placées entre les premieres ſubſtances intelligibles, & les premieres ſenſibles. Et l'ame ayant en ſoi l'éternité des êtres intelligibles, & la paſſibilité des êtres ſenſibles, il eſt naturel que ſa ſubſtance tienne le milieu entre les deux. Mais il n'a pas vu que Dieu, après avoir formé l'ame, employa les extrêmités du corps, pour donner la forme à la matiere ; & que

---

ques ſur Timée de Locres, p. 81 & 82. Poſidonius donc, d'après ce principe de Timée & de Platon, que la matiere n'acquiert une ſurface décidée que lorſqu'elle eſt diviſible dans les corps, éloignoit peu l'ame de la matiere, ſuivant Plutarque. En effet, quoique les ſurfaces des corps ſoient conſidérées abſtractivement comme intelligibles, parce qu'on peut ſe repréſenter les corps ſéparément des bornes qui les terminent ; cependant, comme l'obſerve Macrobe, *in Somn. Scipion. L. 1, C. 5*, les ſurfaces ne ſont ni purement ni proprement incorporelles, parce que leur nature, quoique conçue par l'eſprit hors du corps, n'exiſte réellement qu'autour des corps.

bornant sa substance qui de sa nature flottoit sans liaison & sans limites, il l'environna de surfaces composées de triangles joints ensemble. Il est encore plus absurde de faire de l'ame une idée, puisque l'ame est toujours en mouvement, & que l'idée est immobile [1]; que celle-ci ne peut avoir aucun commerce avec les choses sensibles, & que l'ame est enfermée dans le corps. D'ailleurs Dieu a travaillé d'après son idée, comme d'après un modele, & il a formé l'ame comme son ouvrage. Or, Platon, ainsi que nous l'avons déja dit, ne croit pas que la substance de l'ame soit un nombre, mais qu'elle a été formée sur une proportion de nombres.

Faculté de juger inhérente à l'ame du monde.

Mais une preuve commune contre ces deux opinions, c'est que ni dans les nombres, ni dans les extrémités des corps, il n'y a pas la moindre trace de cette faculté, par laquelle l'ame juge naturellement des choses sen-

[1] Il s'agit ici de l'idée d'après laquelle Dieu a formé l'ame; idée immuable & qui tient à l'essence de l'être intelligent, ou plutôt qui n'est que le principe intelligent de Platon, considéré sous une autre face.

sibles; son intelligence & sa faculté de percevoir sont en elle un effet de sa participation au principe intelligible; mais les opinions, les persuasions, les imaginations & les affections que lui font éprouver les qualités sensibles des corps, personne ne dira qu'elles viennent des unités, des lignes & des surfaces. Ce ne sont pas seulement les ames humaines qui ont la faculté de juger les choses sensibles. « Quand l'ame même » du monde, dit Platon, tournant sur » elle-même, rencontre un être dont » la substance est vague & incertaine, » ou même la substance indivisible, » elle fait connoître, en se mouvant » toute entiere, & ce qui est toujours le » même, & ce qui a une nature chan- » geante; elle montre ce à quoi chaque » chose est singuliérement propre, en » quoi & comment elle est affectée par » chaque substance [1] ». Aussitôt après donnant une idée des dix cathégories, il s'explique encore plus clairement: « Quand la raison vraie, dit-il, s'at- » tache aux choses sensibles, & que le

[1] Platon, T. III, p. 37.

» cercle de l'être changeant, ſuivant » un mouvement droit, porte dans » toute ſon ame le ſentiment de ſon » intelligence, alors il ſe forme des » opinions & des perſuaſions fermes & » vraies. Mais lorſqu'elle eſt dans la » faculté intelligente, & que le cer- » cle de l'être toujours le même, tour- » nant avec agilité, le lui fait reconnoî- » tre, alors la ſcience parvient né- » ceſſairement à ſa perfection; & vou- » loir que la ſubſtance, qui reçoit ces » deux eſpeces de connoiſſances, ſoit » autre choſe que l'ame, c'eſt être dans » l'erreur [1] ».

Mais d'où l'ame a-t-elle reçu ce mouvement, qui lui fait juger les choſes ſenſibles, qui produit ſes opinions, & differe du mouvement intelligible qui la conduit à la ſcience? C'eſt ce qu'on ne peut dire, à moins d'admettre comme une choſe certaine, qu'en cet endroit ce n'eſt pas ſimplement l'ame, mais l'ame du monde, que Platon compoſe des deux natures énoncées plus haut, de la ſubſtance la plus parfaite qui eſt l'eſ-

Maniere dont elle forme ſes jugemens.

[1] Ibid.

ſence indiviſible, & de la ſubſtance moins bonne, diviſible dans les corps, & qui n'eſt autre choſe que la faculté motrice, principe des opinions, des imaginations & des affections excitées par les objets ſenſibles, faculté qui n'a point été engendrée, mais qui eſt immortelle comme l'autre. Car la nature douée de la faculté de comprendre, a auſſi celle de former des opinions; mais la premiere de ces facultés eſt immobile, impaſſible & fondée ſur la ſubſtance qui ſubſiſte toujours; l'autre eſt diviſible & errante, parce qu'elle eſt attachée à une matiere mobile & toujours flottante. Car d'abord la nature ſenſible n'étoit aſſujétie à aucun ordre, elle n'avoit ni forme ni limites, & la faculté qui lui étoit attachée, n'avoit point d'opinions diſtinctes, ni des mouvemens réglés; la plupart reſſembloient à des ſonges téméraires, & importuns qui agitoient la faculté corporelle, à moins que le haſard ne les fit ſe rencontrer avec la faculté plus parfaite. Car elle étoit placée entre l'une & l'autre, & avoit avec elles du rapport & de la ſympathie, tenant à la matiere par ſa faculté ſenſible, & aux choſes intelligibles par la faculté

de juger. C'eſt ainſi que Platon s'en explique ; voici ſes propres termes. « Le » réſultat de mon opinion eſt qu'avant » l'origine du ciel, trois choſes exiſ- » toient ſéparément, l'être, l'eſpace & » la génération ». Il appelle eſpace la matiere, comme il dit ailleurs, qu'elle eſt le ſiége & le récipient de toutes choſes. Par être, il entend la ſubſtance intelligible. La génération, quand le monde n'exiſtoit pas encore, ne peut être que la ſubſtance ſujette aux changemens & aux mouvemens divers, placée entre la cauſe qui donne la forme, & le ſujet qui la reçoit, & tranſmettant aux objets d'ici-bas les images des ſubſtances ſupérieures. C'eſt pour cela qu'elle a été appelée diviſible, & auſſi parce qu'il faut néceſſairement que la faculté ſenſitive ſoit attachée aux choſes ſenſibles, & la faculté imaginative aux objets qui peuvent l'affecter. Car la faculté ſenſible qui eſt propre à l'ame, ſe meut vers les objets ſenſibles ; mais l'entendement eſt de lui-même ſtable & immobile ; & ayant été imprimé dans l'ame, pour la diriger & la gouverner, il tourne ſur lui-même, ſuit un mouvement circulaire, & s'applique

principalement à la ſubſtance qui eſt toujours la même.

Mélange de deux ſubſtances.

Auſſi fut-il difficile de faire le mélange de la ſubſtance diviſible qui eſt toujours en mouvement, avec celle qui eſt indiviſible & immobile, & de forcer l'être changeant à s'unir à l'être qui eſt toujours le même. Car le premier n'étoit pas le mouvement, comme le ſecond n'étoit pas la ſtabilité. Ils étoient la ſource de la diverſité & de l'identité. Car ils procedent l'un & l'autre de principes différens; l'être toujours le même vient de l'unité; & l'être changeant vient de la dyade; & leur premier mélange s'eſt fait ici-bas dans l'ame, où ils ſont liés par des nombres, des proportions & des médiétetés harmoniques. L'être changeant, uni avec l'être toujours le même, produit la diverſité, & celui-ci, joint à l'autre y établit l'ordre. On le voit ſenſiblement dans les premieres facultés de l'ame, qui ſont celles de juger & de mouvoir. Le mouvement paroît d'abord dans le ciel, & nous y fait voir la diverſité dans l'identité par la révolution des étoiles fixes, & l'identité dans la diverſité, par l'ordre des

planetes [1]. L'être toujours le même domine dans les premieres, & c'eſt tout le contraire dans les globes qui roulent autour de la terre. Le jugement a auſſi deux principes, l'enten-

---

[1] Je ſoupçonne qu'il y a ici une tranſpoſition, & que les *étoiles fixes* ont été miſes au premier membre à la place des *planetes*. En effet, l'identité ou le même paroît principalement dans les étoiles fixes, la diverſité n'y eſt qu'accidentelle; & la diverſité convient ſinguliérement aux planetes. D'ailleurs le mot de *révolution* s'applique, ſur-tout ici, plus naturellement aux planetes qu'aux étoiles fixes, que les anciens regardoient aſſez généralement comme immobiles, & au contraire, le mot d'ordre convient plus aux étoiles fixes, dont la ſphere qui a le mouvement du *même*, ſe porte conſtamment du même côté, c'eſt-à-dire, d'Orient en Occident. Mais les planetes qui ſont mues par un principe mixte, & qui ont par conſéquent deux forces contraires, ſuivent par une de ces forces le mouvement des étoiles fixes d'Orient en Occident, & par l'autre elles en ſuivent un tout oppoſé, & ſe portent d'Occident en Orient, avec plus ou moins de vîteſſe, ſuivant que la force du même ou celle de l'autre, pour parler le langage de Platon, ou ſi l'on veut, ſuivant que la force matérielle ou la force divine domine en elles.

dement qui procede de l'être toujours le même, pour juger les choſes univerſelles, & les ſens qui tirent leur origine de l'être changeant, pour juger des choſes particulieres. La raiſon eſt un mélange des deux; elle eſt l'intelligence, par rapport aux choſes intelligibles, & l'opinion pour les choſes ſenſibles. Les inſtrumens qu'elle emploie, ſont les ſouvenirs & les imaginations. Les premiers font agir l'être toujours le même ſur l'être changeant, & les ſecondes font agir l'être changeant ſur l'être toujours le même. Car l'intelligence eſt le mouvement de l'entendement vers les objets ſtables & permanens; & l'opinion eſt la conſtance de la faculté ſenſible envers les objets qui ſont en mouvement. Quant à l'imagination, qui eſt la liaiſon de l'opinion avec le ſentiment, l'être toujours le même la place fixement dans la mémoire. L'Être changeant, au contraire, la met en mouvement, en lui faiſant ſaiſir la différence du paſſé & du préſent, & l'appliquant en même temps, à la diverſité & à l'identité. Mais pour comprendre, d'après quelle proportion

Dieu a compoſé l'ame, il faut prendre pour exemple la conſtitution du corps du monde. Il y avoit le feu pur & la terre qu'il étoit bien difficile, à raiſon de leur nature, ou plutôt impoſſible de mêler & de compoſer enſemble. Il plaça donc entr'eux, l'air à côté du feu, & l'eau près de la terre; il mêla d'abord ces deux milieux, & enſuite, par leur moyen, les deux extrêmes qu'il lia, ſoit entr'eux, ſoit avec les milieux [1]. Il

[1] Si la ſubſtance du monde n'eut eu que des ſurfaces, dit Timée & après lui Platon, & point de ſolidité, un milieu auroit ſuffi pour en lier les différentes parties, & les élémens dont il eſt compoſé. Mais comme cet aſſemblage qui conſtitue l'univers, devoit être un corps ſolide, il a fallu deux milieux. Dieu donc a combiné deux moyens avec deux extrêmes, afin que le feu fût à l'air comme l'air à l'eau, & l'eau à la terre, & alternativement, que le feu fût à l'eau comme l'air eſt à la terre: & dans un autre ſens encore que la terre fût à l'eau, comme l'eau eſt à l'air, & l'air au feu; & encore que la terre fût à l'air comme l'eau eſt au feu: de maniere que ces corps étant égaux en puiſſance, les rapports de leurs forces fuſſent toujours égaux. V. *Timée*, *C. III*, *N°. 11*, *& 12*. Cette doctrine ſe trouve développée fort au long dans le

réunit de nouveau l'être toujours le même & l'être changeant, ces puissances ennemies, ces extrêmes contraires, &

---

commentaire de Chalcidius sur le Timée de Platon, p. 92 & 93, & dans le premier livre de Macrobe sur le songe de Scipion, C. 6. On y voit ce que ces quatre élémens unis ensemble, dont deux, le feu & la terre, sont les extrêmes, & les deux autres, l'air & l'eau sont les milieux, ce qu'ils ont, dis-je, de commun en qualités, & en quoi ils different, & quelles sont les qualités analogues des uns & des autres qui ont servi de milieux & comme de liens, pour rapprocher ceux qui sembloient les plus contraires, & faire ainsi que le monde fût un par la liaison toute divine qu'y a mis l'analogie, suivant l'expression de Timée. Ainsi la terre est seche & froide, l'eau est froide & humide, & ces deux élémens opposés l'un à l'autre, par la sechereſſe de l'un, & l'humidité de l'autre, peuvent s'unir par le froid, qualité commune aux deux. L'air est humide & chaud; par sa chaleur il est contraire au froid de l'eau, mais l'humidité est le lien qui concilie ces deux élémens. Le feu est sec & chaud; & s'il est opposé à l'air à cause de sa sechereſſe, ils ont dans la chaleur commune aux deux, un principe de société. De-là, il suit que chaque élément s'en unit deux autres par des qualités correspondantes. L'eau s'unit à la terre par le froid, à l'air

les

les lia, non immédiatement par eux-mêmes, mais par l'interposition de deux autres substances, l'indivisible qu'il plaça près de l'être toujours le même, & la divisible qu'il mit devant l'être changeant; il les disposa chacune dans l'ordre qui leur convenoit, & ayant ainsi mêlé les deux extrêmes avec les deux milieux, il forma toute la substance de l'ame, & fit, autant qu'il étoit possible, une substance unique & semblable de plusieurs natures différentes.

En quoi consistent le Même & l'Autre.

Il y en a qui blâment Platon d'avoir dit que la nature de l'être changeant se prêtoit difficilement au mélange, puisqu'au contraire, loin de n'être pas susceptible de changement, elle le desire. C'est plutôt, disent-ils, la substance de l'être toujours le même, qui, de sa nature, étant stable & per-

---

par l'humidité; l'air s'associe à l'eau par sa qualité humide, & au feu par sa chaleur. Le feu se mêle avec l'air par ce que celui-ci a de chaud, & à la terre, par ce qu'il a de sec. La terre enfin admet le feu par sa secheresse, & l'air par le froid qu'elle contient. Ainsi les deux extrêmes se trouvent liés par les deux moyens d'une manière indissoluble.

manente, n'admet pas facilement le mélange qui suit le changement, elle le rejette même, parce qu'elle veut rester simple, pure & sans altération. Mais ceux qui font ce reproche à Platon, ignorent que l'être toujours le même, est l'idée des choses qui sont toujours de la même maniere, & que l'être changeant est l'idée de choses susceptibles de variation. L'effet de celui-ci est de diviser, de séparer tout ce qu'il touche; celui-là au contraire, joint & réunit tout, afin que, par cette similitude, plusieurs substances n'aient qu'une même forme & une même faculté.

On retrouve par-tout la doctrine des deux principes.

Voilà quelles sont les facultés de l'ame du monde, lesquelles étant placées dans des organes passibles & mortels, qui sont les corps, y rendent plus sensible le principe de la dyade indéterminée, tandis que la forme de l'unité simple n'y paroît que d'une maniere plus obscure [1]. Car il ne

[1] Après avoir exposé ces opinions que les anciens regardoient comme invinciblement démontrées, ainsi que le remarque M. l'abbé Batteux d'après Macrobe, Plutarque va s'occuper dans la suite du traité, de l'exis-

peut y avoir en l'homme ni une paſſion totalement dépourvue de raiſon, ni une opération de ſa raiſon, où il ne ſe mêle quelque mouvement de cupidité, d'ambition, de joie ou de douleur. Auſſi, parmi les philoſophes, les uns veulent-ils que les paſſions ſoient des eſpeces de raiſons, parce que toutes les cupidités, les douleurs & les coleres ſont des jugemens. D'autres prétendent que les vertus ſont des paſſions; car, diſent-ils, la force agit ſur la crainte, la tempérance ſur la volupté, & la juſtice ſur l'amour du gain. Mais l'ame étant à la fois contemplative & active, & conſidérant les choſes générales & les particulieres, les unes par le moyen de l'entendement, & les autres par le ſecours des ſens, la raiſon qui eſt commune aux deux facultés, & qui trouve l'être toujours le même dans l'être changeant, & celui-ci dans le premier, s'efforce de ſeparer, par des diviſions & des bornes préciſes, l'unité de la pluralité, la ſubſtance indiviſible de la ſubſtance di-

---

tence des deux principes, l'un bon & l'autre mauvais, & le prouver par les effets.

visible ; mais elle ne peut jamais exister parfaitement pure, ni dans l'un ni dans l'autre ; tant ces deux principes sont mêlés, & confondus ensemble !

Troisieme être qui en résulte, & ses différentes dénominations.

C'est pourquoi Dieu a fait de la substance qui est composée de l'essence indivisible, & de l'essence divisible, un récipient à l'être toujours le même, & à l'être changeant, afin que l'ordre se trouvât dans la diversité ; & c'est-là ce qu'on appelle être engendré, puisque sans cela, l'être toujours le même n'auroit pas eu de différence, ni par-conséquent de mouvement & de génération ; & l'être changeant n'eut pas eu d'ordre, ni conséquemment de génération & de consistance. Car s'il étoit arrivé à l'être toujours le même de devenir variable avec l'être changeant, & à celui ci de rester en soi, comme l'être toujours le même [1], cette partici-

---

[1] Plutarque, sans doute, veut dire ici, que si l'être toujours le même, & l'être changeant, ces deux principes opposés se fussent unis, ou plutôt eussent tenté de s'unir immédiatement l'un & l'autre, leur extrême opposition eut empêché qu'il ne sortît de ce mélange aucune organisation, aucune subs-

pation mutuelle n'auroit rien produit qui pût amener la génération. Il faut une troisieme substance, qui serve comme de matiere pour les recevoir, & qui soit disposée par ces deux principes. C'est cette matiere que Dieu constitua la premiere, en terminant l'infinité de la nature mobile des corps, par la stabilité de la substance intelligible [1]. Il y a une sorte de voix inarticulée & non distincte, qui n'exprime rien, au lieu que la parole est une voix qui transmet à l'ame la pensée. L'harmonie est composée de sons & d'intervalles, le son est simple & toujours le même, l'intervalle est la différence & la diversité des sons, & c'est du mélange des sons & des intervalles que résulte le chant & la mélodie.

---

tance douée de qualités déterminées. Voyez le premier texte de Platon au commencement du traité.

[1] Nous avons déja vu que les anciens croyoient la matiere indéterminée & indéfinie dans son état de chaos, & qu'ils ne donnoient le nom d'être qu'aux corps bornés & déterminés par des surfaces, à être de telle ou telle espece.

De même, la partie paſſible de l'ame étoit indéterminée, & flottoit dans l'inſtabilité; elle fut enſuite terminée, quand la variété & l'inconſtance de ſon mouvement furent aſſujéties à une forme & à une eſpece déterminée. L'être toujours le même, & l'être changeant ayant donc été réunis par des reſſemblances & des différences de nombres qui de la diverſité font naître l'accord, il en eſt réſulté cette ame, principe de la vie de l'univers, de ſa ſageſſe, de ſon harmonie & de ſa raiſon, qui conduit la *perſuaſion* & la *néceſſité* mêlées enſemble. La plupart des hommes donnent à la derniere le nom de *deſtinée*. Empédocle appelle ces deux principes *amitié* & *diſcorde*; Héraclite dit qu'ils forment *l'harmonie* contraſtante du monde, & il la compare à la tenſion des cordes d'un arc ou d'une lyre. Parménide les appelle *lumiere* & *ténébres*; Anaxagore, *entendement* & *infinité*; Zoroaſtre, *Dieu* & *le Démon*, le premier ſous le nom d'Oroſmade, & le ſecond, ſous celui d'Arimanius [1] Euripide a donc

[1] Ces deux principes l'un du bien & l'autre du mal, ſont communément appelés

eu tort d'employer la particule disjonctive au lieu de la conjonction, lorsqu'il a dit :

Je vois dans Jupiter, ou la *nécessité*
Dont les puissantes loix enchaînent la nature,
Ou des êtres pensans l'*intelligence pure*.

En effet cette puissance, qui pénetre par-tout, est en même temps & l'intelligence & la nécessité. C'est ce que les Egyptiens nous font entendre énigmatiquement, lorsqu'ils disent, qu'après qu'Horus eût été condamné, son esprit & son sang furent donnés à son pere, sa chair & sa graisse à sa mere [1]. Ainsi il n'y a rien de l'ame qui demeure pur, sans mélange & séparé du reste. Car, selon Héraclite, l'harmonie cachée est meilleure que celle qui est apparente; parce que Dieu a mêlé, caché & enfoncé dans la premiere, les différences & les diversités. On voit néanmoins dans

Ces deux principes existent aussi dans l'homme.

Oromase & Arimane; Plutarque en parle dans son traité d'Isis & d'Osiris.

[1] Horus étoit fils d'Isis & d'Osiris. Il en sera parlé dans le traité d'Isis.

ſa partie brute, des mouvemens déſordonnés, & dans ſa partie raiſonnable, l'ordre & la régularité; dans ſa partie ſenſitive, la néceſſité; dans ſa partie intelligente, le pouvoir ſur elle-même. Mais la faculté terminante s'attache aux ſubſtances univerſelles & indiviſibles, à cauſe de ſon rapport avec elles. Au contraire la faculté qui diviſe, ſe porte vers les choſes particulieres, par ce qu'elle a de diviſible; & tout l'enſemble ſe réjouit du changement de l'être toujours le même en l'être changeant, quand il eſt néceſſaire. Les penchans contraires de l'ame vers le vice & l'honnêteté, vers le plaiſir & la douleur, les tranſports des amans, & les frémiſſemens qu'ils éprouvent, les combats de l'honneur contre la volupté, montrent ſenſiblement que notre ame eſt un mélange d'une ſubſtance divine & impaſſible, & d'une ſubſtance mortelle, ſujette aux affections du corps. Platon appelle l'une la concupiſcence des plaiſirs, qui nous eſt naturelle, & l'autre, une opinion étrangere, qui nous fait rechercher le ſouverain bien. Car la faculté paſſible eſt produite naturellement dans l'ame; mais, ce qu'elle

a d'entendement lui vient du dehors, & lui eſt infuſé par le meilleur principe, qui eſt Dieu.

La nature même du ciel n'eſt pas exempte de ce mélange de ſubſtances contraires. Elle eſt maintenant emportée par la révolution de l'être toujours le même, qui eſt la plus forte, & qui gouverne le monde. Mais il viendra un temps, qui même eſt déja arrivé pluſieurs fois, où le principe intelligent tombera dans une ſorte de ſommeil & d'engourdiſſement, & perdra de ſa ſageſſe. Alors le principe qui, dès l'origine, eſt lié d'habitude & de ſympathie avec le corps, entraînera le monde dans un ſens contraire, & en retardera la marche. Cependant il ne pourra l'interrompre totalement; & le meilleur principe, reprenant l'empire, ſe réglera ſur ſon divin modéle, qui le rétablira dans ſa premiere régularité. Tout nous prouve donc que l'ame n'eſt pas toute entiere l'ouvrage de Dieu; mais qu'ayant en elle-même une portion innée de mal, elle a été ſagement ordonnée par cet ouvrier intelligent qui a borné ſon infinité par l'unité, pour en faire une ſubſtance déterminée; & par la force de

On les voit dans les phénomenes céleſtes.

l'être toujours le même & de l'être changeant, il a mêlé en elle l'ordre & le changement, la différence & la similitude ; &, en employant les nombres & l'harmonie, il a mis entre ces différentes qualités, toute la communication & l'amitié dont elles étoient susceptibles.

Nombres qui forment l'échelle des gradations de l'ame du monde.

Quoique cette doctrine vous soit connue depuis long-temps, soit par les ouvrages que vous avez lus, soit par les conférences où vous l'avez entendu traiter ; je ne crois pas inutile d'en dire ici quelque chose, & de vous rapporter d'abord les propres paroles de Platon. « Dieu, dit-il, sépara premièrement une portion de l'univers (1) ; ensuite il en ôta une seconde double de la premiere ; puis une troisieme sesqui-altere de la seconde & triple de la premiere, une

[1] Suivant l'explication de Chalcidius, p. 106, Platon entend ici par *univers* le composé qui résulta du mélange que Dieu avoit fait de la substance indivisible, & de la substance divisible ; ce mélange forma une troisieme substance intermédiaire, qui tenoit de la nature des deux autres.

» quatrieme double de la seconde, une
» cinquieme triple de la troisieme, une
» sixieme octuple de la premiere; enfin
» une septieme vingt-sept fois plus
» grande que la premiere (1). Après ce-

[1] Platon explique ici les proportions numériques que Dieu employa pour la formation de l'ame, & que nous avons déja vues au commencement du traité dans la figure triangulaire, sur les côtés de laquelle étoient placés les nombres pairs & impairs. Ces différentes portions ôtées de l'univers, sont représentées par les nombres suivans. Dieu ôta d'abord une premiere portion qui est l'unité; ensuite une portion double de celle-ci, c'est-à-dire, 2. 3°. Une portion sesqui-altere de la seconde & triple de la premiere, c'est 3 triple de 1, & sescuple de 2 seconde portion qu'il contient en entier, & sa moitié en sus. 4°. Une portion double de la seconde, c'est 4. 5°. Une portion triple de la troisieme, c'est 9. 6°. Une portion octuple de la premiere, 8 qui contient 1 huit fois. 7°. Enfin, une portion 27 fois plus grande que la premiere, c'est 2 Ces proportions marquent les dimensions qui constituent les corps. 1 désigne le point; le double de l'unité, 2, exprime la ligne ou longueur sans largeur. Le double de deux, 4, donne la surface, largeur & longueur; le double de quatre ou le quarré de deux donne 8; c'est la profon-

» la, il remplit les intervalles doubles » & triples, en retranchant encore » d'autres portions de ces premieres (1), » & les plaçant dans ces intervalles » de maniere que chaque intervalle » étoit occupé par deux médiétetés dont » l'une surpassoit un des extrêmes, & » étoit surpassée par l'autre de la même

---

deur jointe aux deux premieres divisions. Voilà pour les proportions doubles. De l'autre côté du triangle sont les proportions triples, 1, le point; 3, la ligne; 9, la surface, & 27 le cube. On peut voir dans Chalcidius, si l'on en est curieux, les raisons pour lesquelles Platon a poussé si loin ses divisions. Il seroit trop long, & je crois peu intéressant de les rapporter. J'ajouterai seulement que ces mêmes proportions marquoient les distances respectives des planetes du centre de l'ame du monde; depuis la lune représentée par 1, jusqu'à Saturne exprimé par 27.

[1] Nous avons déja vu que les nombres sur lesquels cette proportion est fondée, sont 6 & 12 pour les extrêmes, & 8 & 9 pour les moyens; & que Plutarque a établi ces deux proportions 6 est à 8, comme 8 est à 12. Et puis, 6 est à 9 comme 9 est à 12. Il est inutile de répéter ce qui a été dit plus haut, pour faire voir les rapports de ces proportions.

» quantité, & dont l'autre surpassoit
» & étoit surpassée de la même portion
» des extrêmes (1). Les intervalles étant
» sesqui-alteres, sesqui-tierces, & ses-
» qui-octaves, des liaisons que Dieu
» avoit faites dans les intervalles pré-
» cédens, il remplit tous les inter-
» valles triples par l'intervalle sesqui-
» octave, laissant une portion de cha-
» cun, & l'intervalle de cette por-
» tion laissée, pris de nombre à nom-
» bre a pour termes 256 & 243 ». On demande premierement quel est la quantité de ces nombres ; secondement quel est leur ordre, & troisiemement quelle en est la valeur. Par rapport à leur quantité, quels sont ceux qui sont pris en intervalles doubles ; pour leur ordre, s'il faut les ranger tous sur une même ligne, comme fait Théodore, ou plutôt en leur donnant, à l'exemple de Cran-

---

[1] Voyez Platon, in Tim. T. III, p. 35, 36. Ceci a rapport aux proportions numériques sur lesquelles Platon supposoit que l'ame du monde avoit été formée, & aux intervalles des consonances musicales ; Plutarque a exposé plus haut fort au long les unes & les autres.

tor, la figure de cette lettre grecque Λ, où le premier nombre est placé au sommet, ensuite les doubles à part, & les triples de même sur deux lignes différentes (1). Quant à leur usage & à leur valeur on demande comment ils contribuent à la composition de l'ame. Sur la premiere question, nous rejetterons l'avis de ceux qui disent que dans les proportions il suffit de considérer la nature des intervalles & des médiétetés qui les rempliſſent, parce que la demonstration s'en fait également, quels que soient les nombres qu'on emploie, pourvu qu'ils aient des espaces capables de recevoir ces proportions. Quand cela seroit vrai, la démonstration faite sans exemples, est toujours obscure, & d'ailleurs elle nous éloigne d'une autre théorie qui joint l'agrément à l'instruction. Si donc commençant par l'unité nous mettons d'un côté les nombres doubles, & les triples de l'autre, comme Platon nous en donne la regle, nous aurons pour premiere

[1] Voyez la figure qui est au commencement du traité, p. 59.

série 2, 4, 8, & pour seconde 3, 9, 27; ce qui fera en tout sept nombres; en prenant l'unité commune aux deux séries, & poussant la multiplication jusqu'à 4 [1]. Car ce n'est pas seulement dans cette occasion, mais en plusieurs autres qu'on voit la sympathie du nombre 3 avec le nombre 7. Or ce nombre quaternaire tant célébré par les Pythagoriciens, c'est-à-dire, le nombre 36, a cela d'admirable, qu'il est composé des quatre premiers nombres pairs, & des quatre premiers impairs; & il est le résultat de la quatrieme connexion des deux séries de nombres [2]. Car la premiere connexion est de 1 & de 2, la

---

[1] C'est-à-dire, comme nous l'avons déja expliqué, en doublant l'unité, & les trois nombres pairs d'un côté, & en triplant de même les trois nombres impairs, ce qui fait quatre multiplications pour chaque série de nombres, l'unité étant commune aux deux.

[2] Le traducteur latin de Plutarque, & Amyot avertissent qu'il y a en cet endroit une lacune considérable; je ne sais s'ils ont raison. Il est vrai que Plutarque ne développe pas ici les différentes connexions de ces nombres; mais comme il l'a fait au commencement du traité, il n'a pas cru né-

seconde est des nombres impairs 1 & 3. Il prend d'abord l'unité commune aux deux séries, ensuite 8 produit des nombres pairs, & puis 27 produit des impairs; & par-là il nous montre, pour ainsi dire, du doigt, quel espace il laisse dans l'un & l'autre genre.

Application de cette échelle aux planetes.

Je laisse à d'autres de plus longs détails; mais ce qui suit appartient à mon sujet. Car ce n'est pas sans nécessité & pour faire parade de ses connoissances en mathématiques, que Platon a inséré dans un traité de physique, des mediétetés arithmétiques & harmoniques; mais parce que cette méthode convenoit singulierement pour expliquer la composition de l'ame. En effet, il y en a qui cherchent ces proportions dans les vîtesses des planetes; d'autres dans leurs distances; ceux-ci dans les grandeurs des astres; ceux qui semblent y mettre plus d'exactitude, les placent dans les diametres des épicycles [1];

---

cessaire de le répéter, & il s'est contenté d'en rappeler simplement l'idée.

[1] « Apollonius de Perge, vers l'an 230 » ou 240 avant Jesus-Christ, inventa les » épicycles, ou du moins démontra la pro-

comme si le suprême architecte eût, par ce seul motif, attaché l'ame aux

» portion nécessaire entre l'épicycle & le » déférent, pour produire les stations & » les rétrogadations..... Pour sauver l'u- » niformité qui sembloit se démentir dans » les stations & les rétrogradations des pla- » netes, on imagina de faire tourner uni- » formément la planete dans un petit cercle » qu'on nomma épicycle, tandis que le cen- » tre de ce cercle, tournoit autour de la » terre dans un plus grand cercle appelé » le *déférent*, parce qu'il portoit l'épicycle. » C'étoit la véritable orbite de la planete. » On conçoit que la planete marchant dans » son épicycle, va tantôt du même sens » que le centre de l'épicycle, tantôt dans » un sens contraire, & selon les propor- » tions assignées par Apollonius, il y a » des cas où le mouvement résultant de » cette combinaison sera rétrograde; d'au- » tres où il sera nul, & la planette sta- » tionnaire..... Nous sommes aujourd'hui » très-prévenus contre les épicycles, les dé- » férens, & contre tout cet attirail de cer- » cles dont les successeurs d'Apollonius ont, » à son exemple, chargé l'explication des » mouvemens célestes. Mais si nous vou- » lons examiner cette hypothese sans pré- » vention, avoir égard au petit nombre de » phénomenes observés & mal observés, à » l'ignorance des anciens sur les vrais prin- » cipes de la physique, à ce préjugé si pro-

corps céleſtes, & l'eut diviſée en ſept

» fondément enraciné de l'uniformité des » mouvemens céleſtes dans une orbite cir- » culaire, nous conviendrons que l'hypo- » theſe qui ſatisfaiſoit à tous les phéno- » menes alors connus, étoit ingénieuſe..... » On peut remarquer que l'idée d'Eudoxe » de donner à chaque planete autant de » ſpheres ſolides qu'elle paroiſſoit avoir de » mouvemens différens, eſt le germe de » l'idée des épicycles; elle fut ſeulement » appliquée avec plus de génie à la théorie » des planetes. Eudoxe avoit fait des cieux » matériels, des ſpheres entieres pour ren- » dre raiſon d'un mouvement qui s'accom- » plit dans un cercle. L'eſprit humain dé- » groſſit ſon ouvrage; on ne laiſſa que ce » cercle. On fit d'abord main baſſe ſur tout » le reſte; bientôt on fit un pas de plus: » on ſentit qu'il étoit abſurde de faire mou- » voir ce cercle pour faire marcher la pla- » nete, tandis qu'il étoit beaucoup plus » ſimple de la faire marcher elle-même, en » la ſuppoſant aſſujétie par une cauſe quel- » conque à décrire un cercle. Enſuite pour » repréſenter pluſieurs mouvemens, on ima- » gina pluſieurs cercles; on les fit mouvoir » en même temps que la planete, & ce » furent les épicycles ». M. Bailly, *hiſtoire de l'Aſtronomie moderne*, *tom.* 1, *p.* 45-48. « Copernic & Tycho conſerverent ces épi- » cycles pour repréſenter les mouvemens » de la lune ». ibid, p. 360 & 409.

parties [1]. Plusieurs transportent ici les procédés des Pythagoriciens, en triplant la distance des corps, depuis le milieu. Cela se fait en attribuant l'unité au feu, le nombre 3 à la terre qui est opposée à la nôtre, 9 à nôtre globe, 27 à la lune, 18 à Mercure, 243 à Vénus & 729 au soleil, parce que ce nombre est à la fois un quarré & un cube. C'est pourquoi ils désignent le soleil tantôt sous le nom de tétragone, & tantôt sous celui de cube; c'est en triplant ainsi les nombres qu'ils réduisent les autres astres en proportions. Mais ils sont dans une grande erreur, si les démonstrations géométriques sont de quelque poids, & ceux qui en font usage, méritent beaucoup plus de confiance, quoiqu'eux-mêmes ils n'aient pas donné des mesures bien exactes. Cependant ils ont assez approché de la vérité, lorsqu'ils ont dit que le diametre du soleil est à celui de la terre dans la propor-

[1] C'est-à-dire dans les sept planetes qui ont chacune une portion de cette ame du monde en proportions inégales.

tion de 12 à 1 [1] ; que le diametre de la terre eſt à celui de lune dans la proportion triple [2] ; que celle des étoiles fixes, qui paroît la plus petite, n'a pas un diametre moindre que la troiſieme partie de celui de la terre [3] ; que la maſſe totale de la

---

[1] Il s'en falloit bien que cette proportion n'approchât de la vérité. Il eſt reconnu aujourd'hui par les obſervations les plus modernes, que le diametre du ſoleil eſt 113 fois plus grand que celui de la terre, qui eſt de 2865 lieues de 25 au degré. Par conſéquent le diametre du ſoleil eſt de 323155 lieues.

[2] Le diametre de la lune eſt de 782 lieues, & à-peu-près quatre fois plus petit que celui de la terre.

[3] « Toutes les obſervations s'uniſſent » pour nous convaincre que le diametre » apparent des étoiles eſt inſenſible. Il eſt » fort augmenté par l'éparpillement ou la » ſcintillation de leur lumiere..... Une » expérience de M. de Caſſini a prouvé que » le diametre apparent des étoiles, paroît » infiniment plus grand qu'il n'eſt réelle- » ment. Les étoiles ſe confondent à l'œil » nu, leur intervalle diſparoît. Cependant » on voit par le temps de l'obſervation » que l'intervalle étoit à ce diametre, comme » 30 à ½, c'eſt-à-dire 60 fois plus grand.... » Le diametre réel eſt incalculable, à

terre eſt à celle de la lune, comme 27 eſt à 1 [1]; que les diametres de Vénus & de la terre ſont en proportion double, & leurs maſſes en raiſon octuple [2]; que l'ombre de la terre, qui cauſe les éclipſes de lune, eſt dans ſa largeur triple du diametre de cette planete [3]; que l'eſpace dont la lune s'écarte des deux côtés du cercle de l'écliptique, eſt une douzieme partie [4]; que ſes

---

» cauſe de leur grande diſtance, qui fait » ſeulement préſumer avec raiſon qu'elles » ſont prodigieuſement groſſes. Il eſt réel- » lement reconnu que Sirius une de celles » qui paroît le plus proche de nous, en eſt » 100 mille fois plus éloignée que le ſoleil ». M. Bailly, *aſtronom. moderne*, T. 11, p. 684.

[1] La lune n'eſt par ſon volume que la 49e. partie de la terre.

[2] Le diametre de Vénus eſt à-peu-près égal à celui de la terre, & ſa groſſeur en fait les quatre cinquiemes.

[3] Cette eſtimation eſt aſſez exacte. Ariſtarque, ſelon M. Bailly, ibid. T. 1, p. 18, avoit calculé que la largeur de ce cône d'ombre, à l'endroit où la lune le traverſe, étoit double du diametre de cette planete.

[4] « Hipparque en obſervant la lune » s'apperçut que tantôt elle s'élevoit de » cinq degrés au deſſus de l'écliptique, &

positions à l'égard du soleil à des distances triangulaires & quadrangulaires forment les phases de son premier quartier & de sa forme bossue [1] ; qu'elle

---

» tantôt s'abaissoit du même nombre de » degrés au dessous. Il en conclut que la » route dans laquelle elle se meut est in- » clinée de 5 degrés à ce cercle. C'est ce » qu'on appelle la plus grande latitude de la » lune. Cette route coupe l'écliptique dans » des points qu'on appelle les nœuds. Hip- » parque vérifia ce qu'Eudoxe avoit avancé, » savoir que les nœuds sont mobiles, & » répondent successivement à différens points » de l'écliptique. Il en résulte que les plus » grandes latitudes arrivent aussi dans dif- » férens points ; c'est ce que les anciens » nommoient révolution de la latitude, & » ce que nous nommons aujoud'hui, révo- » lution des nœuds ». M. Bailly, ibid. T. I, p. 94. Au reste, Plutarque ne désigne point de quelle grandeur cette déclinaison de cinq degrés, est la douzieme partie. S'il l'entend du diametre de la lune, comme dans les quantités précédentes, cette estimation seroit très-fausse, puisque ce diametre n'est que d'un demi-degré. Elle ne peut être exacte que s'il s'agit du rayon de la sphere qui est de près de 58 degrés, & dont cinq degrés sont environ la douzieme partie.

[1] Le mot grec que j'ai rendu ainsi, est ἀμφικύρτος qui signifie *que sa lumiere au-*

devient pleine, lorſqu'elle a parcouru ſix ſignes du zodiaque ; ce qui eſt comme un accord de diapaſon formé de ſix tons ; que le mouvement du ſoleil eſt le plus lent aux ſolſtices (1), & qu'il eſt le plus accéléré aux équinoxes où ce qu'il ôte à la longueur des jours il l'ajoute à celle des nuits. Au contraire dans le premier mois après le ſolſtice d'hiver, il fait croître les jours de la ſixieme partie (2) de

---

gmente en forme de boſſe; c'eſt la figure que la lune préſente quand elle eſt à 120 degrés, & plus près de ſon quartier que de ſon plein. Ce que Plutarque dit des diſtances triangulaire & quadrangulaire n'eſt vrai que pour cette derniere qui peut bien faire le premier quartier, mais non pas de l'autre qui ne peut pas convenir à cette phaſe où la lumiere de la lune augmente en forme de boſſe.

[1] Ce mouvement plus lent du ſoleil au ſolſtice ne peut s'entendre que du mouvement en déclinaiſon ou en hauteur ; car cela n'eſt pas vrai de ſon mouvement périodique qu'on a coutume d'appeler le mouvement en longitude.

[2] Ce calcul n'eſt pas trop exact ; à 35 degrés de latitude, qui eſt le milieu de la Grece, le jour le plus court eſt de 9 heures 40 minutes, la nuit de 14 heures 20 minutes : la différence eſt 4 heures 40 minutes ; dans

l'excès que la plus grande nuit avoit sur le jour le plus court ; le mois suivant, il y ajoute la troisieme partie, & la moitié dans les autres jours jusqu'à l'équinoxe, compensant ainsi par des intervalles sescuples & triples l'inégalité du temps.

Les rapports des tons appliqués aux distances des astres.

Les Chaldéens disoient que le rapport du printemps avec l'automne étoit la quarte, avec l'hiver la quinte, avec l'été l'octave. Mais les saisons changent dans la proportion de l'octave, du moins si Euripide en a bien fixé les limites !

Les chaleurs des étés & les froids des hyvers
Tour à-tour quatre mois regnent sur l'univers.
De fleurs durant deux mois le printemps se couronne,
Et laisse un même espace aux doux fruits de l'autonne.

D'autres assignent à la terre la note

---

le premier mois après le solstice, le jour augmente de 28 minutes, & ce n'est que la dixieme partie de l'excès de la plus grande nuit sur le jour le plus court, au lieu de la sixieme partie. Je dois cette note à M. de la Lande.

proslambanomene,

Proſlambanomene ; à la lune, celle de l'hypate ; à Mercure, & à Vénus, celle du diatonos & du lichanos ; & ils placent le ſoleil ſur la meſe, comme tenant le milieu du diapaſon, parce qu'il eſt éloigné de la terre d'une quinte, & de la ſphere des étoiles fixes d'une quarte [1]. Mais ni l'idée ingé-

[1] Le ſyſtême entier de la muſique des Grecs, dit M. Rouſſeau dans ſon dictionnaire de muſique, étoit compoſé de quatre tétracordes ; trois conjoints & un disjoint, & d'un ton de plus qui fut ajouté au deſſous du tout pour achever la double octave ; d'où la corde qui le formoit prit le nom de *proſlambanomene*. Son nom ſignifie, *ſurnuméraire*, *acquiſe*, ou *ajoutée ;* c'étoit le ſon le plus grave de tout le ſyſtême. Le *diatonos* étoit un nom commun à pluſieurs ſons de l'ancienne muſique ; ils étoient au nombre de cinq, ſavoir le troiſieme de chaque tétracorde. Le *lichanos* eſt le nom que portoit, parmi les Grecs, la troiſieme corde de chacun de leurs deux premiers tétracordes, parce que cette troiſieme corde ſe touchoit de l'index, qu'ils appeloient lichanos Rouſſeau, *ibid.* Je n'ai pas beſoin d'avertir combien étoit arbitraire cette application des divers tons de muſique aux aſtres, & ſurtout combien eſt fauſſe la diſtance où l'on ſuppoſoit le ſoleil de la terre, & de là

nieuſe des uns ne va droit à la vérité, ni le calcul des autres n'eſt exact. Ceux donc qui ne veulent pas que Platon ait jamais eu ces penſées, conviennent cependant qu'elles s'accordent parfaitement avec les proportions muſicales. Comme il y a cinq tétracordes, le premier des hypates, le ſecond des meſes, le troiſieme des conjointes, le quatrieme des disjointes, & le cinquieme des ſuprêmes [1], ils diſent que

---

ſphere des étoiles fixes. C'étoit Pythagore qui avoit imaginé ces diſtances. Il poſoit celle de la lune à la terre pour un ton; de la Lune à Mercure un demi-ton; autant de Mercure à Vénus; de Vénus au Soleil un ton & demi; du Soleil à Mars, un ton; de Mars à Jupiter, un demi-ton; de Jupiter à Saturne, un demi-ton; enfin de Saturne à la ſphere des étoiles, un ton & demi. Ce qui fait l'octave de ſept tons ou le diapaſon. Il n'eſt pas néceſſaire de dire que ces rapports des diſtances des planetes ſont faux. Voyez M. Bailly, *aſtron. ancien.*, *p.* 214.

[1] Le tétracorde, dit M. Rouſſeau *dans ſon dictionnaire de muſique*, étoit dans la muſique ancienne, un ordre ou ſyſtême particulier de ſons dont les cordes extrêmes ſonnoient la quarte. Ce ſyſtême s'appeloit tétracorde, parce que les ſons qui le com-

les planetes ſont auſſi placées à cinq diſtances différentes dont la premiere eſt depuis la lune juſqu'au ſoleil, &

---

poſoient, étoient ordinairement au nombre de quatre; ce qui pourtant n'étoit pas toujours vrai. On ajouta bientôt un ſecond tétracorde; mais ils ne reſterent pas long temps bornés au nombre de deux. Il s'en forma bientôt un troiſieme, puis un quatrieme; nombre, auquel le ſyſtême des Grecs demeura fixé. Tous ces tétracordes étoient conjoints, c'eſt-à-dire, que la derniere corde du premier ſervoit toujours de premiere corde au ſecond, & ainſi de ſuite, excepté un ſeul lieu à l'aigu ou au grave du troiſieme tétracorde, où il y avoit *disjonction*, laquelle mettoit un ton d'intervalle entre la plus haute corde du tétracorde inférieur, & la plus baſſe du tétracorde ſupérieur. Or, comme cette disjonction du troiſieme tétracorde ſe faiſoit tantôt avec le ſecond, tantôt avec le quatrieme, cela fit approprier à ce troiſieme tétracorde un nom particulier pour chacun de ces deux cas: deſorte que quoiqu'il n'y eut proprement que quatre tétracordes, il y avoit pourtant cinq dénominations. Le plus grave des quatre, & qui ſe trouvoit placé un ton au deſſus de la corde proſlambanomene, s'appeloit le tétracorde *hypaton*, ou des principales: le ſecond en montant, lequel étoit toujours conjoint au premier, s'appeloit le tétracorde

aux deux planetes qui l'accompagnent, Mercure & Vénus (1); la seconde depuis ces trois planetes jusqu'à la sphere de Mars; la troisieme depuis Mars jusqu'à Jupiter; la quatrieme jusqu'à

---

meson, ou des moyennes. Le troisieme, quand il étoit conjoint au second & séparé du quatrieme, s'appeloit le tétracorde *synnemenon* ou des conjointes : mais quand il étoit séparé du second, ou conjoint au quatrieme, alors ce troisieme tétracorde prenoit le nom de *dieζeumenon* ou des divisées. Enfin le quatrieme s'appeloit le tétracorde *hyperboleon*, ou des excellentes.

[1] Ces deux planetes dont les apparitions tantôt avant, tantôt après le soleil, ont conduit les modernes au système qui place le soleil au centre du monde, étoient fort embarrassantes pour ceux qui y mettoient la terre. Quelques anciens les faisoient tourner autour du soleil dans des épicycles, comme la lune autour de la terre dans les systêmes modernes. Vénus, dit Cicéron, *de nat. deor.* II, 20, ne s'éloigne du soleil que de l'intervalle de deux signes, ou de la sixieme partie de la circonférence du ciel, & Mercure, d'un seul, ou de la douzieme partie de cette circonférence. C'est pour cela que Timée (& Plutarque après lui) les appelle *compagnons* du soleil. M. l'abbé Batteux, *Remarques sur Timée de Locres*, p. 206, 207.

Saturne, & la cinquieme depuis Saturne jusqu'au ciel des étoiles fixes; ensorte que les sons qui déterminent l'étendue des cinq tétracordes, ont les mêmes proportions que les intervalles des astres.

Accords harmonieux dans les corps célestes & sublunaires.

Nous savons d'ailleurs que les anciens avoient dans leurs tétracordes deux hypates, trois netes, une mese, & une parameſe; & qu'ainsi le nombre de leurs notes égaloit celui des sept planetes. Les modernes, en y ajoutant la proslambanomene, qui est d'un ton plus basse que l'hypate, ont renfermé tout le système musical dans une double octave; mais ils n'ont pas conservé l'ordre naturel des accords, parce qu'alors la quinte se fait avant la quarte, en ajoutant dans le bas un ton, au lieu qu'il est certain que Platon l'ajoutoit dans le haut. Car il dit, dans sa République [1], que chacune des spheres roule dans les cieux en portant une sirene; que ces sirenes chantent toutes sur un ton différent, & forment par la réunion de ces divers tons un con-

[1] Voyez Platon, tom. II, p. 616 & 617.

cert agréable ; que ravies elles-mêmes de leur harmonie, elles chantent les choſes divines, & accompagnent leurs chants d'une danſe ſacrée que dirige la douce mélodie de leurs huit cordes : comme il y avoit huit premiers termes pour les proportions doubles & triples, en comptant dans chaque ſérie de nombres l'unité pour un terme [1]. Les anciens ont auſſi ſuppoſé neuf muſes, dont huit veillent, ſuivant Platon, ſur les choſes céleſtes, & la neuvieme préſide aux choſes terreſtres, les adoucit, les modere, en bannit le déſordre & l'inégalité qui étoient la ſuite de leur nature turbulente. Or conſidérez ſi l'ame établie dans la ſageſſe & la juſtice ne conduit pas le ciel & les choſes céleſtes par les accords & les mouvemens qui ſont en elle [2] ; & cette bonté qui lui eſt naturelle, elle la doit aux proportions harmoniques dont les images ſont empreintes ſur les corps & ſur les

[1] Conſultez encore la figure triangulaire qui eſt au commencement du traité.

[2] Je n'ai pas beſoin d'avertir qu'il s'agit ici de l'ame du monde que Dieu avoit organiſée, & unie à la matiere.

parties visibles du monde. Mais la premiere & la principale force de ces proportions est plus sensiblement encore imprimée dans l'ame qui conserve par-là un accord parfait & une soumission entiere à la faculté la meilleure & la plus divine, celle à qui toutes les autres sont également soumises. Car le suprême architecte ayant trouvé le désordre & la confusion dans les mouvemens de l'ame qui se laissoit emporter à sa folle témérité, & étoit toujours en discorde avec elle-même, il en borna & sépara quelques parties, il en réunit d'autres & les co-ordonna, par le moyen des proportions & des nombres, qui font que les corps mêmes les plus insensibles, tels que les pierres, les bois, les écorces d'arbres, les nerfs des animaux [1], unis, disposés & combinés ensemble, produisent des figures admirables des statues, des parfums délicieux, & des instrumens dont les accords nous ravissent.

Cette harmonie généralement reconnue.

Aussi Zénon de Cittie [2] exhortoit-

[1] Le texte dit : *la préfure.*

[2] C'est le fondateur de la secte des Stoïciens.

il les jeunes gens à aller entendre des joueurs de flûte, pour voir quels sons mélodieux on tiroit des cornes, des bois, des roseaux, & des autres matieres semblables, lorsqu'on y appliquoit les proportions & les accords. Car cette assertion des Pythagoriciens; *que tout ressemble aux nombres*, a besoin de preuve. Mais que la société & l'accord qui regnent aujourd'hui dans toutes les substances, entre lesquelles il y avoit auparavant tant de dissimilitude & d'inégalité, soient l'effet de la modération & de l'ordre qu'ont mis en elles les proportions & les nombres harmoniques, c'est ce que n'ont pas ignoré les poëtes eux-mêmes, qui désignent les choses douces & aimables, par le terme d'accord, & qui donnent à celles qui nous sont désagréables & contraires, l'épithete de discordantes [1], comme si

[1] Les deux mots grecs dont se sert ici Plutarque sont ἁρμία, & ἀναρτίας, dont l'un signifie ce qui est d'accord, ce qui est bien ajusté, du verbe ἄρω, *concerte, ajuste, allie*; l'autre est composé de ἀνα privatif, & de ἄρτιος, *uni, joint, assemblé*; signification qui rentre dans celle du

l'inimitié n'étoit autre chose qu'un défaut d'harmonie, & de proportion. Le poëte qui a fait l'éloge funebre de Pindare, dit de lui :

Par l'accord de ses mœurs, par son doux caractere,
Pindare aux citoyens, aux étrangers sut plaire.

Il montre par-là qu'il regarde comme une vertu cette facilité de mœurs. Pindare lui-même a dit de Cadmus :

Le mortel dont la vie est dans un juste accord
Ne craint point des enfers le redoutable sort.

Ses principaux effets.

Les Théologiens des siecles passés, qui sont les plus anciens des philosophes, ont mis des instrumens dans les mains des statues de leurs Dieux ; non qu'ils regardassent comme un exercice convenable aux Dieux, de jouer de la lyre ou de la flûte ; mais ils croyoient que rien n'étoit plus analogue à leur

premier terme. Cette acception du mot *accord*, est commune à la langue latine & à la nôtre.

nature que l'accord & l'harmonie. Celui qui voudroit trouver des proportions ſeſqui-tierces, ſeſqui-alteres & doubles, dans le corps, le manche ou les clefs d'une lyre & d'un luth, ſe feroit moquer de lui; non qu'il ne faille que ces parties des inſtrumens ſoient proportionnées entr'elles pour la longueur & la groſſeur; mais ce n'eſt que dans les ſons, qu'il faut chercher l'harmonie. De même il eſt vraiſemblable que les corps des aſtres, les intervalles de leurs orbites, les vîteſſes de leurs révolutions, ſemblables à des inſtrumens bien montés ſont proportionnés, ſoit entr'eux, ſoit avec le reſte de l'univers, encore que la meſure & la quantité de ces proportions nous ſoient inconnues. Mais il faut croire que le véritable effet de ces nombres & de ces proportions dont le ſouverain architecte du monde a fait uſage, eſt l'accord & l'harmonie de l'ame avec elle-même; que ce fut par le moyen de ces nombres, qu'elle remplit le ciel d'une infinité de biens, tempéra les choſes terreſtres, par la viciſſitude des ſaiſons, & les ordonna de la maniere la plus propre, ſoit à la

production, soit à la conservation des substances créées [1].

---

[1] Ainsi dans le système de Timée & de Platon, cette ame, qui, comme nous l'avons déja dit, étoit attachée au centre du monde, portoit de là son influence sur toutes les parties de l'univers. Elle étoit le principe de toutes les révolutions du ciel, du mouvement droit & uniforme des étoiles fixes, du mouvement en sens contraire des planetes que la force de la matiere inhérente à l'ame, & qui est en elle l'effet de cet état de chaos où étoit dabord la matiere informe, contraint de rebrousser avec plus ou moins de violence, suivant que cette force matérielle est plus ou moins active. C'est aussi l'ame qui dirige les choses terrestres, & y produit cette admirable alternative des saisons qui entretient & perpétue la fécondité de la terre.

EXTRAIT

DU TRAITÉ

De la Création de l'Ame.

LE Traité, qui a pour titre : De la création de l'ame, d'après le Timée, contient ce que Platon & ſes ſectateurs ont écrit, avec beaucoup de ſoin, ſur cette matiere. On y expoſe auſſi certaines proportions & certains rapports géométriques, qu'on croit utiles à la théorie de l'ame ; on y voit enfin des théoremes de muſique & d'arithmétique. Il y eſt dit que la matiere a été formée par l'ame ; car on y attribue une ame à l'univers, comme on en donne une à chaque animal, pour le conduire & le gouverner. L'Auteur la ſuppoſe en partie non engendrée, & en partie ſou-

mise à la génération. Il dit que la matiere est éternelle, mais que Dieu lui a donné sa forme par le moyen de l'ame; que le mal est une production de la matiere, afin, dit-il, que Dieu ne soit pas l'auteur du mal [1].

---

[1] La suite de cet extrait qui est assez étendu ne fait que répéter absolument dans les mêmes termes ce qu'on vient de voir dans le traité précédent, depuis ces mots: *On en peut dire autant de Posidonius*, pag. 85 jusqu'à ceux-ci: *Il y en a qui blâment Platon d'avoir dit* &c., pag 97. J'ai cru fort inutile de le transcrire ici de nouveau, quoiqu'il se trouve en entier dans la traduction latine. Amyot n'en a pas non plus fait imprimer la suite.

DES CONTRADICTIONS DES STOICIENS.

SOMMAIRE.

L'HONNÊTE, le judicieux Plutarque ne fut pas toujours exempt de prévention & de partialité. Trompé par son amour même pour la vérité, & par la droiture de ses intentions, il se livra plus qu'un autre aux préjugés qu'il avoit une fois conçus. Nous en avons vu des exemples frappans dans les jugemens qu'il a portés de deux hommes célebres de l'antiquité, Hérodote & Aristophane, dont le premier est aussi estimable par sa sincerité & son exactitude comme historien, qu'intéressant & agréable par toutes les qualités qui forment un bon écrivain. L'autre moins digne d'estime par son caractere moral, fut

un poëte distingué par ses talens, qui lui mériterent les suffrages de son siecle & ceux de la postérité. Les deux traités qu'on va lire, sont une nouvelle preuve de l'injustice dont l'esprit de parti rend coupables ceux qui s'y livrent, & jusqu'à quel point il peut égarer les esprits les plus honnêtes & dénaturer leur caractere. Plutarque étoit académicien, & il avoit embrassé les dogmes de cette école avec ce zele & cette ardeur qu'inspire ordinairement aux ames vertueuses la persuasion qu'elles possedent la vérité, & qui va quelquefois jusqu'à l'enthousiasme. Le bon Plutarque le poussa jusqu'à l'intolérance d'opinions à l'egard de quelques autres sectes. Il avoit surtout voué l'opposition, je dirois presque l'antipathie la plus déclarée aux philosophes du Portique; je dis aux philosophes, & non pas à l'école du Portique. Car cette espece de haine qu'il fait en toute occasion éclater sans ménagement contre cette secte, ne se borne pas à combattre leurs principes. Il cherche encore à couvrir leurs personnes de ridicule & de mépris, à les faire passer pour des profanateurs de la vraie philosophie, aussi ennemis de la vertu que

de la raiſon, & qui ſembloient avoir pris à tâche de renverſer les notions communes que la nature a miſes dans tous les hommes pour être la regle de leurs jugemens & de leur conduite. Triſte exemple de ce que peut l'attachement à un parti, lors même que la vérité nous y conduit, ſi l'on n'y porte pas en même temps un eſprit de modération & de juſtice!

Il faut bien ſe garder de juger des Stoïciens & de leurs opinions d'après l'idée que Plutarque nous en donne dans ces deux traités. Ce n'eſt pas un expoſé de leur doctrine qu'il nous préſente: il ne nous met pas ſous les yeux les principes & les dogmes dont on faiſoit profeſſion dans le Portique, pour les combattre enſuite avec les armes du raiſonnement, & les procédés de la bonne foi. Il choiſit dans les nombreux ouvrages ſortis de cette école, les endroits les plus foibles: il rapproche les paſſages de pluſieurs de ces philoſophes qui n'étoient pas d'accord entr'eux: diverſité d'opinions commune à toutes les ſectes, & dont celle de Plutarque n'étoit pas elle-même plus exempte que les autres. C'eſt d'après un choix ſi partial qu'il accuſe les Stoïciens d'être ſans ceſſe en contra-

diction avec eux-mêmes & de détruire les idées les plus communes du bon sens. Mais ce qui prouve plus sensiblement encore sa partialité, c'est qu'entre tous les philosophes de cette secte, il s'est particuliérement attaché, pour en faire l'objet de ses déclamations, à celui d'entr'eux dont le caractere & les écrits prêtoient le plus à la critique, mais dont aussi, par cela même, les erreurs, les inconséquences & les contradictions devoient être moins imputées à une école célebre qui profita de ses lumieres sans partager ses écarts. Car d'ailleurs Chrysippe, ce philosophe si décrié par Plutarque n'étoit pas sans mérite & sans talens. Il abusa sans doute de sa subtilité naturelle dans l'art de la dialectique, pour soutenir les paradoxes les plus absurdes, pour établir des principes qu'il se faisoit ensuite un jeu de combattre & de détruire. Il n'abusa pas moins de sa prodigieuse facilité pour la composition, puisque ses ouvrages, suivant Diogene-Laerce, étoient au nombre de 705. Mais, ajoute cet auteur, s'il a produit un si grand nombre d'écrits, cela vient de ce qu'il composoit plusieurs fois sur la même matiere, qu'il faisoit usage de tout ce qui

lui venoit dans la penſée, & qu'il farciſſoit, pour ainſi dire, ſes ouvrages d'une infinité de preuves & de citations.

Il eſt vrai que le même écrivain porte de ce fameux Stoïcien un jugement beaucoup plus avantageux, & qu'il le peint comme un homme de génie, comme un eſprit très-délié & très-ſubtil en tout genre, ſi bon dialecticien & ſi généralement eſtimé pour ſa ſcience, que bien des gens diſoient que ſi les dieux faiſoient uſage de la dialectique, ils ne pouvoient ſe ſervir que de celle de Chryſippe. Mais ce témoignage ne s'accorde guere, ce me ſemble, avec ce que nous en avons rapporté plus haut. Il eſt difficile de croire qu'un écrivain, qui compoſoit ſans choix ſur toutes ſortes de matieres, & pluſieurs fois ſur la même, qui rempliſſoit ſes écrits d'une foule de citations auſſi longues qu'inutiles, fût un homme de génie, un philoſophe eſtimable, & qu'il ait joui parmi ſes contemporains d'une eſtime générale. Au reſte Diogene-Laerce n'eſt pas un auteur fort judicieux & fort exact. Auſſi l'antiquité n'eut-elle pas de Chryſippe l'idée avantageuſe qu'il veut en donner. On le regarda comme un phi-

loſophe plus ſubtil & plus frivole que grave & ſolide, qui avoit défiguré par des interprétations outrées, les plus belles maximes de Zénon le fondateur de cette école. Depuis, quelques-uns de ſes diſciples, en prenant à la lettre, ce que Chryſippe ne donnoit vraiſemblablement que comme des jeux d'eſprit, avoient jetté du ridicule ſur leur ſecte, & prêté à toutes les plaiſanteries dont ils étoient aſſaillis à Athenes & à Rome, & qu'Horace ne leur a pas épargnées dans quelques-unes de ſes ſatyres. Mais ce caractere de Chryſippe n'en prouve que mieux combien Plutarque a été injuſte, en voulant faire retomber ſur toute la ſecte des Stoïciens les inculpations dont il charge ce philoſophe. Il s'en faut bien que dans l'antiquité on ait jugé de même d'une école célebre qui avoit produit tant de grands hommes, tant d'écrivains célebres, & dont les regles de morale font tant d'honneur à la raiſon; qui même dans les ſiecles les plus corrompus de la Grece & de Rome, vit dans ſon ſein des philoſophes illuſtres, tels que les Epictete & les Antonins, qui nous étonnent encore par la ſageſſe de leur doctrine, & par l'auſtérité de leur conduite.

Il me seroit facile de multiplier à l'appui de ce que je viens de dire, les témoignages des anciens. Mais pour n'être pas trop long; je me bornerai à celui de Cicéron, qui avoit eu pour maître à Rome Posidonius un des philosophes les plus estimables de cette secte, & qui bien instruit de la doctrine des Stoïciens, sans s'être attaché à leur école, n'en est que plus croyable dans le jugement qu'il en porte. Il loue la beauté de leur morale, la sagesse de leurs maximes, l'excellence de leur doctrine; & en convenant qu'ils ont été quelquefois au delà du vrai, & qu'ils ont outré certains principes, il les excuse par cette considération judicieuse : que le désir de la perfection a été la cause de cette excessive sévérité dont leur école faisoit profession; que sachant combien les hommes sont naturellement portés à retrancher de leurs devoirs, & à les mesurer sur leur négligence & leur molesse, ils avoient proposé un terme qui sembloit aller au delà de la perfection même; afin qu'en faisant de plus grands efforts pour y arriver, ils pussent parvenir au but où tout homme doit tendre pour être aussi parfait, que sa nature lui permet de l'être. Un philosophe mo-

derne, illuſtre à tant de titres, n'a pas jugé moins favorablement des Stoïciens. Voici le portrait qu'il en fait dans ſon ouvrage de l'Eſprit des Loix, liv. XXIV, c. 10. « *Il n'y en a jamais eu (de* » *ſecte) dont les principes fuſſent plus* » *dignes de l'homme & plus propres à* » *former des gens de bien que celle des* » *Stoïciens..... Elle n'outroit que les* » *choſes dans leſquelles il y a de la* » *grandeur, le mépris des plaiſirs &* » *de la douleur. Elle ſeule ſavoit faire* » *les citoyens : elle ſeule faiſoit les* » *grands hommes : elle ſeule faiſoit les* » *grands empereurs.... Pendant que* » *les Stoïciens regardoient comme une* » *choſe vaine les richeſſes, les gran-* » *deurs humaines, la douleur, les cha-* » *grins, les plaiſirs : ils n'étoient oc-* » *cupés qu'à travailler au bonheur des* » *hommes, à exercer les devoirs de la* » *ſocieté : il ſembloit qu'ils regardaſ-* » *ſent cet eſprit ſacré qu'ils croyoient* » *être en eux-mêmes, comme une eſpece* » *de providence favorable qui veilloit* » *ſur le genre humain. Nés pour la* » *ſociété, ils comprirent tous que leur* » *deſtin étoit de travailler pour elle :* » *d'autant moins à charge, que leurs*

» *récompenſes étoient toutes dans eux-*
» *mêmes : qu'heureux par leur philo-*
» *ſophie ſeule, il ſembloit que le ſeul*
» *bonheur des autres pût augmenter le*
» *leur* ».

Après le ſuffrage de deux juges ſi éclairés, & ſi dénués de prévention, on ſera ſans doute bien plus ſurpris du contraſte frappant que forme avec leur témoignage le jugement de Plutarque, & on ſe demandera avec une peine ſecrete, comment un philoſophe ſi judicieux, un caractere ſi bon & ſi ami du vrai, a pu être égaré à ce point par l'eſprit de parti. En effet, quand même on ſoupçonneroit de l'exagération dans le ſentiment des deux écrivains que je viens de citer, & en particulier dans celui de l'auteur de l'Eſprit des Loix, en ce qu'il attribue à la ſecte Stoïque d'être la ſeule qui ſût faire les vrais citoyens & les grands hommes ; avantage, que doit aſſurément partager avec elle l'école de Socrate ; on ne pourroit du moins diſconvenir que le Portique ne fit profeſſion d'une doctrine pure, d'une morale forte, & bien propre à former des hommes ſupérieurs. Cicéron a enrichi de la plupart de leurs maximes, ce traité im-

mortel où il a tracé les devoirs de l'homme ; & qui contient la morale la plus pure, & la plus digne d'être avouée par la raison. Pour les vaines subtilités auxquelles des philosophes de cette secte attachoient beaucoup trop d'importance, elles ne méritoient pas la réfutation sérieuse & la censure amere que Plutarque en a faite : & je ne crains pas de dire qu'il abuse de la patience de ses lecteurs en s'appesantissant ainsi sur des questions d'une dialectique encore plus obscure que subtile. Il est pénible d'avoir à s'arrêter long-temps sur des objets qui ont pour nous si peu d'intérêt, & je crois que le lecteur me saura gré de me borner dans mes notes à ce qui sera absolument indispensable pour l'intelligence du texte, sans m'arrêter à des subtilités épineuses dont personne aujourd'hui n'est sûrement curieux.

Le premier reproche que Plutarque fait aux Stoïciens en général, c'est l'opposition qu'ils montrent entre leurs principes & leur conduite. Il en cite pour exemple Chrysippe, l'un des principaux chefs de leurs secte ; & généralisant de nouveau ses inculpations, il prouve cette inconséquence par la conduite de ceux

d'entre ces philosophes qui se sont mêlés de l'administration des affaires publiques. Mais quoique de temps en temps sa censure porte sur toute leur secte, cependant c'est presque toujours dans les ouvrages de Chrysippe qu'il va chercher les preuves de ses assertions ; & c'est en cela, comme je viens de l'observer, que paroît sur-tout sa partialité. Il parcourt ensuite les différens points de la doctrine des Stoïciens, sur la physique, la morale & la dialectique, dans lesquels ces philosophes se trouvent le plus souvent en opposition avec eux-mêmes. Cette contradiction éclate dans la facilité avec laquelle ils abandonnent leur patrie, tandis qu'ils font profession du plus vif attachement pour elle ; dans le culte qu'ils rendent aux dieux & dans les idées qu'ils se font des vertus ; dans la manière dont ils veulent qu'on juge les différens qui s'élevent entre deux partis opposés ; dans l'ordre auquel ils soumettent la méthode d'étudier & de s'instruire ; dans leur opinion sur l'art de soutenir le pour & le contre ; dans l'idée qu'ils ont de ce qui fait l'objet de la loi ; dans les regles de convenance qu'ils prescrivent, & qu'ils varient suivant

vant le caractere des hommes, & selon qu'ils sont plus ou moins raisonnables & vertueux; enfin dans leur opinion sur la nature du vice & de la vertu, & sur l'égalité qu'ils attribuent à toutes les actions qui dérivent de l'un & de l'autre.

Plutarque accuse ces philosophes de pousser encore plus loin leur inconséquence; ils osent reprocher aux autres les principes qu'ils enseignent eux-mêmes; ils tombent dans des contradictions choquantes sur l'objet de la justice divine, sur la justice en général & sur la volupté, enfin sur la maniere dont ils blâment la définition que Platon a donnée de la justice. Ils ne sont pas plus d'accord avec eux-mêmes, lorsqu'ils exposent leurs principes de morale, qu'ils définissent le malheur & le vice, & les choses indifférentes; ou lorsqu'ils veulent assigner la différence entre les vertus & les vices, prescrire au sage la conduite qu'il doit tenir dans l'administration publique, & les gains qu'ils croyent lui être permis. Même contradiction sur l'usage de la volupté, sur les ouvrages de la nature, dans les comparaisons qu'ils établissent entre notre vie & celle des brutes; dans le choix & la détermination de la vo-

lonté entre deux objets d'une nature oppoſée, dans le jugement qu'ils portent ſur la dialectique de Platon; dans leur définition de l'envie, & dans celle du bonheur enviſagé ſous le rapport de ſa durée, dans l'union qu'ils ſuppoſent entre toutes les vertus d'une part, & tous les vices de l'autre.

Tantôt ils veulent qu'on travaille avec une extrême attention les moindres parties de l'art oratoire; tantôt ils preſcrivent de les négliger. Ils relevent une erreur de Platon ſur la nutrition du cœur humain, & ils tombent eux-mêmes dans une autre erreur ſur une matiere beaucoup plus importante. Ici ils diſent que la ſanté, la richeſſe, le repos ſont de très-grands biens pour l'homme; là ils refuſent à tous ces avantages la qualité de biens. Il en eſt de même de ce qu'ils enſeignent ſur la ſource des miſeres & des calamités humaines, ſur la maniere dont Dieu dirige les actions de ſes créatures, ſur la liberté indéfinie qu'ils accordent au vice.

Plutarque paſſe enſuite à quelques points de métaphyſique, & montre les contradictions dans leſquelles ils ſont tombés, lorſqu'ils ont traité de la nature

des dieux & de la maniere dont ils ſont engendrés ; du principe de leur bonheur, & de leur nourriture ; de la génération de l'ame, de la nature de l'air & du feu, de l'eſpace que le monde occupe ; enfin lorſqu'ils ont voulu définir le poſſible, & faire connoître les effets de l'imagination par rapport au deſtin, & l'influence qu'il a ſur nos actions & ſur notre conduite. On doit voir par cet expoſé qu'il regne dans ce traité une marche uniforme & monotone, qui fatigue le lecteur, en même temps qu'il éprouve une ſorte d'impatience de l'injuſtice de Plutarque, lorſqu'il voit que toujours ſes inculpations ſont générales contre toute la ſecte, & toujours les exemples qu'il apporte en preuve, tirés des ouvrages d'un ſeul de ces philoſophes.

DES CONTRADICTIONS DES STOICIENS.

Opposition entre leurs principes & leur conduite.

JE voudrois [1] qu'on vît toujours un accord parfait entre les maximes des hommes & leur conduite ; il eſt encore moins néceſſaire que l'orateur & la loi aient un même langage, comme le dit Eſchine, qu'il ne l'eſt que la vie d'un philoſophe ſoit conforme à ſes diſcours. La doctrine d'un philoſophe eſt la loi particuliere qu'il s'eſt volontairement impoſée : ſi toutefois il eſt vrai, comme on n'en peut douter, que la philoſophie ſoit non un jeu & une ſubtilité d'eſprit qui n'ait pour objet qu'une vaine gloire, mais une étude importante, qui mérite toute notre application. Zénon,

(1) Il y a mot-à-mot ; *Je crois premierement qu'on devroit vivre, &c.*

lui-même, Cléanthe & Chryſippe [1] ont écrit pluſieurs ouvrages de pure ſpéculation, ſur l'adminiſtration publique, ſur le commandement & l'obéiſſance, ſur les fonctions de juge & d'avocat. Mais, dans la pratique, on ne trouve pas un ſeul Stoïcien qui ait adminiſtré une république, ou établi des loix; qui ait paru dans le Sénat ou au barreau; qui ſe ſoit armé pour la défenſe de ſa patrie; qui ait été en ambaſſade, ou fait quelque largeſſe au public. Ils ont paſſé tout le cours d'une vie très-longue, dans des pays étrangers, retenus par l'amour de la tranquillité, comme s'ils euſſent goûté du Lotus [2], uniquement

[1] Zénon avoit compoſé un traité de la république, dont quelques-uns, ſuivant Diogène-Laerce, diſoient en badinant, qu'il l'avoit écrit ſous la queue d'un chien, par alluſion, diſent les uns, à la conſtellation du chien, ou, ſelon d'autres, au ſtyle piquant avec lequel il étoit écrit. Cléanthe fut le premier ſucceſſeur de Zénon dans l'école du Portique. L'eſtime que le chef de cette ſecte avoit conçu pour ſa vertu, fit qu'il lui donna la préférence ſur un grand nombre d'autres diſciples d'un mérite diſtingué.

[2] Le Lotus, dit Homere, Odyſſ. IX, 91, &c, étoit une plante dont le ſuc éga-

occupés d'écrire, de disputer, & de se promener. Ne résulte-t-il pas évidemment de cette conduite, qu'ils ont vécu conformément à ce que les autres ont dit ou écrit, plutôt que d'après leurs propres principes, & qu'ils ont passé toute leur vie dans ce repos, si fort recommandé par Epicure & par Hiéronyme [1].

Exemple de Chrysippe.

Chrysippe, lui-même, dans son quatrieme livre des vies [2], prétend que la vie des gens de lettres ne differe point de celle des voluptueux. Je vais

---

loit la douceur du miel; quiconque en avoit mangé, oublioit sa patrie, ses amis, & ne vouloit plus vivre qu'avec les Lotophages que ce poëte place dans la Sicile.

[1] Je ne connois point de philosophe Epicurien de ce nom. Plutarque en a souvent cité un appelé Hieronyme, mais celui-là étoit Péripatéticien. Est-ce une corruption de nom dans le texte? ou un philosophe qui n'est point connu d'ailleurs?

[2] Ce traité ne se trouve pas dans le catalogue des ouvrages de Chrysippe par Diogene Laerce; il est vrai qu'il est très-incomplet. On voit par ce qu'en dit Plutarque, que Chrysippe y traitoit des différens genres de vie, de celui des hommes d'état, des princes, des gens de lettres, &c.

rapporter ſes propres paroles : « Ceux » qui croyent que le genre de vie qui » convient le plus aux Philoſophes, » eſt celui qui les éloigne de l'admi- » niſtration des affaires publiques, ſont » dans l'erreur. Ils veulent qu'on ne » s'applique à la philoſophie que par » amuſement, ou par quelqu'autre mo- » tif ſemblable, & qu'on traîne ainſi » toute ſa vie dans l'étude, c'eſt-à-di- » re, pour parler ouvertement, dans » une douce oiſiveté. Et l'on ne peut » ſe méprendre ſur leur opinion, puiſ- » que pluſieurs s'en expliquent claire- » ment, quoique beaucoup d'autres le » faſſent d'une maniere plus obſcure ». Mais quels hommes ont plus vieilli dans cette vie littéraire, que Chryſippe, que Cléanthe, que Diogene [1], que Zénon & Antipater, qui tous abandonnerent leurs patries, dont ils n'avoient pas à ſe plaindre, & ſeulement pour aller mener ailleurs, loin des affaires [2],

[1] C'eſt Diogene le Babylonien de la ſecte ſtoïque, & dont Antipater de Tarſe fut le diſciple.

[2] Il y a dans le grec ἐπὶ ζωσῆρος, qui veut dire mot-à-mot *ſur la ceinture*. C'étoit une expreſſion métaphorique qui

une vie plus douce [1], uniquement occupés à étudier & à disputer? Aristocréon, disciple & parent de Chrysip-

---

signifioit l'administration des affaires. Les anciens ne paroissoient jamais en public que la robe attachée avec une ceinture, pour être plus libres, soit dans leur marche, soit dans leurs occupations. Horace, L. II, Sat. 1re, nous représente Lélius & Scipion, lorsqu'ils rentroient du sénat ou de l'assemblée du peuple, jouant & s'amusant en liberté, *discincti*, *sans ceinture*. Ce que les commentateurs expliquent par ces mots: *laxati rebus seriis*, délivrés des affaires sérieuses. C'étoit une marque de molleſſe & de débauche que de paroître en public sans ceinture, comme on le voit par le même poëte dans la premiere de ses Epodes au dernier vers.

Discinctus aut perdam ut nepos.

D'après cette signification de ces mots ἐπὶ ζωστῆρος, M. Reiske suppose, avec bien de la probabilité, qu'il y a une faute en cet endroit, & qu'au lieu d'ἐπὶ *sur*, il faut lire πόρρω *loin*; j'ai adopté sa conjecture.

[1] Il y a dans le grec ἐντρυφῶντες *dans un lieu plus doux*. Ces mots paroissent ici un peu vagues, & je ne serois pas éloigné de la conjecture que propose M. Reiske. Il substitue le *Diomée* un des bourgs de l'Attique, ou l'*Odée* théâtre d'Athenes, dans lequel les philosophes avoient coutume de s'as-

pe [1], lui ayant érigé une ſtatue de bronze, y fit graver cette inſcription :

Ce bronze fut dreſſé par Ariſtocréon,
Pour immortaliſer la mémoire & le nom
De Chryſippe l'honneur des écoles ſtoïques,
Et le glaive tranchant des nœuds académiques.

Tel fut Chryſippe, ce vieillard, ce philoſophe, ce panégyriſte de la vie des Rois & des hommes d'état, qui croit que la vie des gens de lettres ne differe point de celle des voluptueux.

De ceux des Stoïciens qui ſe ſont mêlés du gouvernement.

Ceux d'entre ces Philoſophes, qui ſe mêlent des affaires publiques, ſont encore plus en contradiction avec leurs principes. Ils exercent des magiſtratures, ils jugent, ils déliberent, ils

---

ſembler. On voit par Diogene-Laerce dans la vie de Chryſippe que ce philoſophe le fréquentoit.

[1] Ariſtocréon étoit fils de la ſœur de Chryſippe auſſi bien que Philocrate. Diogene dit que ce philoſophe les inſtruiſit, & que s'étant attiré des diſciples, il fut le premier qui s'enhardit à enſeigner en plein air dans le Lycée.

font des loix, ils puniſſent, ils récompenſent, avec la perſuaſion qu'il n'y a de véritables républiques, que celles où ils gouvernent eux-mêmes, de ſénateurs & de juges integres, que ceux qui ont été nommés par le ſort, de Préteurs légitimes, que ceux qui le ſont par les ſuffrages des citoyens, de loix ſages, que celles de Cliſthene [1], de Lycurgue & de Solon, tandis qu'ils regardent ces légiſlateurs comme des inſenſés & des méchans [2]. Lors donc que les Stoïciens adminiſtrent les affaires publiques, ils ſont en contra-

---

[1] Cliſthene, magiſtrat d'Athenes, de la famille des Alcméonides, diviſa en dix tribus le peuple d'Athenes qui n'en formoit auparavant que quatre. Ce fut lui qui établit la fameuſe loi de l'Oſtraciſme, par laquelle il fit chaſſer le tyran Hippias fils de Piſiſtrate, la troiſieme année de la ſoixante-dix-huitieme Olympiade, 510 ans avant J. C. Cliſthéne étoit aïeul de Périclès.

[2] Les Stoïciens mettoient tous les vices & toutes les fautes ſur un même rang, & confondoient le plus petit vol avec le ſacrilège. Ce ne peut être que ſous ce rapport qu'ils traitoient de méchans & d'inſenſés des hommes tels que ces légiſlateurs célebres, dont ils eſtimoient eux-mêmes les loix.

diction avec eux-mêmes. Antipater, dans son ouvrage sur la dispute entre Cléanthe & Chrysippe, dit que Zénon & Cléanthe refuserent d'être citoyens d'Athenes, pour ne pas faire injure à leur patrie. Je n'observerai pas ici, que, s'ils ont eu raison en cela, Chrysippe a eu tort de se faire inscrire sur le rôle des citoyens. Mais il me semble qu'il y a bien de l'inconséquence à transporter ainsi sa personne & sa vie dans une terre étrangere, & à ne laisser que son nom dans sa patrie. C'est imiter un homme qui abandonneroit sa femme légitime, pour vivre avec une autre dont il auroit des enfans, & qui refuseroit seulement de l'épouser, pour ne point paroître outrager la premiere. D'ailleurs Chrysippe, qui, dans son Traité de Rhétorique, dit que le sage parlera en public, & se mêlera des affaires du gouvernement, parce qu'il regarde les richesses, la gloire & la santé, comme de véritables biens, n'avoue-t-il pas que tous ses discours ne sont que de vaines paroles, que des préceptes contraires à toute politique, & que ses principes ne sauroient s'accorder avec les actions & les besoins de la vie humaine?

Leurs contradictions sur le culte des dieux, & dans l'idée qu'ils ont des vertus.

Zénon, dans un de ses préceptes, défend de bâtir des temples aux Dieux, parce qu'un temple n'est pas un édifice sacré & digne de nos respects, & qu'étant l'ouvrage d'artisans grossiers, il ne peut avoir un grand prix. Cependant ces mêmes Philosophes, qui louent de telles maximes, se font initier à nos mysteres, montent au temple de Minerve dans la citadelle, adorent les images des Dieux, & couronnent ces autels, qui sont l'ouvrage de vils artisans. Ils accusent les Epicuriens de contredire leurs dogmes, quand ils offrent des sacifices aux Dieux [1]; mais ils sont bien plus contraires à eux-mêmes, lorsqu'ils sacrifient sur des autels & dans des temples qu'ils voudroient ne pas voir exister, & qu'il est, selon eux, indécent de construire. Zénon, à l'exemple de Platon, distingue plusieurs vertus, à

[1] Les Epicuriens soutenoient que les Dieux ne se méloient point des affaires humaines, & que nous n'avions pas besoin de leur offrir des vœux, ni des sacrifices. Ce qui donna lieu à un philosophe de dire, que jamais Jupiter ne lui avoit paru si grand que lorsqu'il avoit vu Epicure dans son temple.

raiſon de leurs différences ; telles que la prudence, la force, la tempérance & la juſtice. Il convient qu'elles ſont inſéparables, mais que cependant elles different entr'elles. Quand enſuite il vient à les définir, il dit que la force eſt la prudence dans l'exécution ; que la juſtice eſt la prudence dans la diſtribution ; comme s'il n'y avoit qu'une ſeule vertu qui n'eût que des rapports différens, ſelon la diverſité des actions. Ce n'eſt pas ſeulement Zénon qui ſe contredit lui-même ſur cette matiere, mais encore Chryſippe, qui, après avoir blâmé Ariſton, de ce qu'il regarde les différentes vertus comme des modifications d'une ſeule, juſtifie les définitions que Zénon a données de chaque vertu. Cléanthe dit, dans ſes Mémoires de Phyſique, que le reſſort de tous les êtres eſt l'effet de l'impulſion du feu, & que, s'il eſt aſſez actif dans l'âme, pour lui faire accomplir ſes devoirs, on l'appelle alors force & puiſſance ; après quoi il ajoute en propres termes : « Quand » cette force & cette puiſſance s'exer-» cent ſur des choſes d'eclat, dans leſ-» quelles il faille perſévérer, elle ſe-» nomme continence ; ſi c'eſt à des

» choſes qu'on doive ſupporter, elle s'ap-
» pelle force ; s'il faut l'appliquer aux
» divers degrés de mérite, c'eſt la
» juſtice ; s'il s'agit de ce qu'il faut
» pourſuivre ou rejetter, c'eſt la tem-
» pérance ».

On dit communément :

Il faut pour bien juger, ouir les deux parties.

Sur le jugement entre deux partis contraires.

Zénon, pour contredire cette maxime, raiſonne ainſi : « Ou le pre-
» mier qui a parlé, a prouvé ſon di-
» re ; & alors il ne faut pas écouter
» le ſecond, puiſque la queſtion eſt dé-
» cidée ; ou bien il ne l'a pas prouvé ;
» & alors, c'eſt comme s'il n'avoit pas
» comparu en juſtice, ou qu'il n'eût
» dit que de vaines paroles. Soit donc
» qu'il ait prouvé ſon affaire, ou qu'il
» ne l'ait pas prouvée, il eſt inutile
» de laiſſer parler le ſecond ». Cependant, après avoir propoſé ce dileme, il a écrit contre la République de Platon ; il a enſeigné la méthode de réſoudre les ſophiſmes, & il a exhorté ſes diſciples à l'étude de la dialectique, comme un art propre à leur apprendre ces ſolutions. Mais on peut lui dire : Ou

Platon, dans sa République, a prouvé le sujet qu'il traitoit, ou il ne l'a pas prouvé. Or, dans l'un & l'autre cas, vous n'aviez pas besoin d'écrire contre lui; & tout ce que vous avez écrit est inutile & superflu. On doit en dire autant par rapport aux sophismes.

Sur l'ordre à suivre pour s'instruire.

Chrysippe veut que les jeunes gens apprennent d'abord la logique, ensuite la morale, puis la physique, & que dans celle-ci, on réserve la question des Dieux pour la derniere. Il l'a souvent dit dans ses ouvrages; mais il suffira de rapporter le passage suivant de son quatrieme livre des vies: « Il me semble, dit-il, » que, d'après la division exacte des » Anciens, on distingue trois parties » dans la philosophie spéculative; la » logique, la morale, & la physique. » Je crois qu'il faut commencer par la » logique, passer ensuite à la morale, » & finir par la physique, dans la- » quelle, ce qui regarde les Dieux, » doit être placé le dernier. C'est pour » cela que la partie où l'on en traite, » est appelée *Telete* [1] ». Cependant

(1) Le mot *Telete* employé pour les choses

cette inſtruction ſur les Dieux, qu'il preſcrit de placer la derniere, il la met toujours lui-même à la tête de toutes les queſtions morales. Jamais vous ne le verrez traiter des fins de nos actions, de la juſtice, des biens & des maux, du mariage, de l'éducation des enfans, des loix, & de l'adminiſtration publique, qu'à l'exemple de ceux qui, dans les villes, commencent leurs décrets par des vœux pour la proſpérité de l'état, il ne place à la tête de ſon Traité les noms de Jupiter, du Deſtin & de la Providence, qu'il ne diſe que le monde eſt unique, qu'il eſt fini, & qu'une ſeule puiſſance le conſerve. Or on ne peut être perſuadé d'aucun de ces points, qu'on n'ait pénétré dans les profondeurs de la philoſophie naturelle. Ecoutez ce qu'il dit lui-même dans ſon troiſieme livre des Dieux: « On ne ſauroit imaginer » aucune autre ſource de la juſtice, que

---

ſacrées, ſignifioit *initiation*, *conſécration*. Il vient d'un mot grec qui veut dire *fin*, parce que l'initiation aux vérités ſecretes qui regardoient les dieux, étoit une des dernieres cérémonies des myſteres. C'eſt à cette acception que Chryſippe fait alluſion.

» Jupiter, & la nature universelle [1].
» C'est de ce principe, qu'il faut que

(1) Nous avons vu dans Plutarque, au traité des opinions des philosophes, que, selon les Stoïciens, la nature universelle étoit la même chose que la providence, le destin, la raison universelle. « L'ame du monde, dit M. l'abbé Batteux, en exposant dans son histoire des causes premieres les opinions des Stoïciens, p. 299, » l'ame du monde, répandue par-tout sous différentes formes, » & envisagée dans ses différentes fonctions, » avoit aussi différens noms. C'étoit Dieu, » le grand Jupiter, la nature universelle, le » Destin, Junon, Vénus, Minerve, la Providence. On peut lui donner, dit Séneque, » tels noms qu'on veut, pourvu qu'ils signifient quelque influence des choses célestes » sur nous : il peut en avoir autant qu'il a » de fonctions. Voulez-vous l'appeler *destin* ? » vous ne vous tromperez pas : c'est le point » à quoi tout est suspendu, la cause des » causes. Voulez-vous l'appeler *providence* ? » vous direz bien : parce que c'est son conseil qui pourvoit à tout dans le monde, » qui regle la marche irrévocable des êtres » & le développement de toutes choses. L'appelez-vous *nature?* il n'y a point de crime : » c'est de lui que naissent tous les êtres ; » c'est par son souffle que nous avons la vie. » L'appelez-vous *monde ?* il l'est : il est tout » ce que vous voyez ; tout dans toutes ses » parties, se soutenant par sa propre force ».

» nous partions, lorsque nous voulons » traiter des biens & des maux ». Il dit encore, dans ses Questions naturelles: « La maniere la plus convena- » ble, ou plutôt la seule, d'entrer dans » les questions des biens & des maux, » des vertus & du bonheur, est de » commencer par la nature universelle, » & par le gouvernement de l'uni- » vers ». Il ajoute un peu plus loin: « C'est à ce principe, qu'il faut lier » les questions des biens & des » maux, parce qu'il n'est point de meil- » leur commencement, ni de meilleure » relation; & que l'étude de la nature » ne doit avoir d'autre but que de con- » noître la différence des biens & des » maux ». Ainsi, selon Chrysippe, la physique est, tout-à-la fois & avant & après la morale; ou plutôt, c'est renverser tout ordre, que de mettre à la derniere place des questions, sans la connoissance desquelles, les premieres qu'on traite, ne sauroient être comprises. Et c'est une contradiction manifeste de dire que la physique est le principe de l'enseignement sur les biens & les maux; & de vouloir cependant qu'on ne l'enseigne qu'après celle-ci.

Si quelqu'un m'oppose que Chrysippe, dans son Traité sur l'usage du discours, dit qu'en commençant par apprendre la logique, on ne doit pas pour cela s'abstenir des autres sciences, mais s'en instruire, autant qu'il est possible; il dit vrai; mais aussi, il confirmera le reproche que je lui fais. Car il se contredit lui-même, en prescrivant tantôt qu'on n'apprenne qu'en dernier la science qui traite des Dieux, & qui, pour cela, est appelée *Telete*, & tantôt qu'on commence par s'instruire de celle-là. Il n'y a plus aucun ordre, s'il faut tout embrasser à la fois. Et, ce qui est bien plus fort encore, c'est qu'après avoir dit que l'instruction sur les biens & sur les maux doit être précédée par celle qui traite des Dieux, il ne veut pas que ceux qui s'appliquent à l'étude de la morale, commencent par celle-ci; mais qu'en apprenant la morale, ils s'instruisent de l'autre autant qu'ils le pourront, pour passer ensuite de la morale à la science des Dieux, sans laquelle, de son aveu même, on ne peut entrer dans la morale, ni y faire aucun progrès.

Quant à la méthode de soutenir le pour & le contre, sur une même ma- Dans la maniere de soutenir le pour & le contre.

tiere, il ne la condamne pas absolument; mais il veut qu'on en use avec réserve, comme dans les tribunaux, où l'on ne soutient pas les raisons de la partie adverse, & où l'on cherche seulement à en détruire la probabilité. « Ceux qui » n'affirment jamais rien [1], peuvent, dit-il, » s'accommoder de cette mé» thode, parce qu'elle convient au but » qu'ils se proposent. Mais ceux qui veu» lent acquérir une science véritable, » qui leur serve de regle de conduite, » doivent, dans toute la suite de leur » ouvrage, établir des principes cer» tains; & seulement, lorsque l'occa» sion s'en présente, faire mention des » opinions contraires, comme dans les » tribunaux, on discute la probabilité » des raisons de son adversaire ». Voilà ce qu'il dit en propres termes. J'ai prouvé ailleurs [2], contre Chrysippe,

[1] Chrysippe désigne ici les sectateurs de la nouvelle académie fondée par Arcesilas, qui disoient ne savoir rien positivement, & ne pouvoir rien affirmer, à l'imitation de Socrate, qui disoit; *Je ne sais qu'une seule chose, c'est que je ne sais rien.*

[2] Plutarque indique vraisemblablement ici un ouvrage en cinq livres qu'il avoit com-

combien il eſt abſurde de preſcrire à des philoſophes de rapporter les opinions de leurs adverſaires, non avec toutes leurs preuves, mais en les affoibliſſant, à la maniere des avocats, comme s'ils devoient diſputer pour la gloire de vaincre, & non pour découvrir la vérité. Mais lui-même, dans pluſieurs autres de ſes ouvrages, que ceux de controverſe, il expoſe ſouvent des opinions contraires aux ſiennes, d'une maniere ſi ſérieuſe & ſi forte, qu'il n'eſt pas facile de diſtinguer ce qui lui plait le plus. C'eſt ce que reconnoiſſent ceux-même qui admirent ſa ſubtilité en ce genre. Ils diſent que Carnéade [1], en diſputant, ne tiroit rien de ſon propre fonds, mais que pre-

---

poſé ſur la maniere de ſoutenir le pour & le contre, que nous avons perdu, & dont le titre eſt dans le catalogue de ſes ouvrages, par ſon fils Lamprias.

[1] Carnéade, célebre philoſophe académicien, mourut dans la cent-ſoixante-dixieme Olympiade, à l'âge de quatre-vingt-cinq ans. Il fut député à Rome par les Athéniens avec Diogene le Stoïcien, & Critolaus, du temps de Scipion l'Africain & de Lélius.

nant les argumens dont Chryſippe s'étoit ſervi, pour prouver l'opinion contraire à celle qu'il ſoutenoit, il les faiſoit valoir contre lui, & que ſouvent il lui crioit dans la diſpute :

Malheureux ! ton courage amenera ta perte ;

c'eſt qu'il fourniſſoit lui-même des argumens à ceux qui vouloient attaquer & renverſer ſes opinions.

Dans les opinions incertaines.

Les partiſans de Chryſippe triomphent ſi fort de ce qu'il a écrit contre la coutume, & ils le vantent avec tant d'emphaſe, qu'à les en croire, les ouvrages de tous les Académiciens enſemble, ne méritent pas d'entrer en parallele avec ce que Chryſippe a écrit contre la ſéduction des ſens. Mais cette prétention prouve, de leur part, ou une grande ignorance, ou un grand amour-propre. Ce qu'il y a de vrai, c'eſt, qu'ayant voulu depuis défendre la coutume & les ſens, il a été bien inférieur à lui-même ; & ce dernier ouvrage eſt écrit d'un ſtile plus lâche. Ainſi il ſe contredit lui-même, puiſqu'ayant preſcrit de propoſer les opinions des adverſaires, non en les ſoutenant, mais en

prouvant leur fauſſeté, il a montré plus de force pour combattre ſes propres ſentimens, que pour les défendre. Après avoir conſeillé aux autres de traiter avec réſerve les opinions qui leur étoient contraires, parce qu'elles pouvoient empêcher que la leur ne fût bien ſaiſie, il a lui-même apporté des raiſons plus fortes, pour affoiblir ſon opinion, que pour la confirmer. On voit clairement qu'il le craignoit lui-même, lorſqu'il dit, dans ſon quatrieme livre des vies: » Il ne faut pas » propoſer au hazard les preuves qui » établiſſent l'opinion contraire à celle » qu'on ſoutient; mais uſer en cela de » beaucoup de réſerve, de peur que les » auditeurs, préoccupés par ces raiſons, » ne ſaiſiſſent pas celles qu'on veut leur » faire adopter; & que, n'étant pas ca- » pables d'en bien comprendre la ſolu- » tion, ils ne ſe détachent des premieres » opinions qu'on leur avoit expoſées. » Car ceux-même qui, par un effet » de l'habitude, comprennent aiſément » les choſes ſenſibles, & celles qui en » dépendent, les abandonnent facile- » ment, entraînés dans des opinions » contraires, par les ſubtilités Méga-

» riques [1], & par d'autres argumens » plus nombreux & plus forts ». Je demanderois volontiers aux Stoïciens, s'ils croyent ces subtilités Mégariques plus puissantes que celles que Chrysippe a proposées en six livres ; ou plutôt c'est à Chrysippe lui-même qu'il faut le demander. Voyez ce qu'il dit des subtilités Mégariques, dans son Traité sur l'usage du discours : « Il est arrivé, dit-» il, quelque chose de semblable à Stil-» pon & à Menedeme. Ces philosophes, » si célebres par leur sagesse, ont été » blâmés du genre d'argumens qu'ils » employoient, & on trouve au-» jourd'hui, les uns trop communs, les » autres trop sophistiques ».

Mais, homme simple que vous êtes, dirai-je à Chrysippe, ces mêmes argumens, que vous tournez en ridicule, que vous

[1] Euclide, mathématicien célebre, & dialecticien très-subtil, étoit né & enseigna à Mégare. Il avoit inventé plusieurs sortes de raisonnemens très-captieux, qui donnerent à son école une grande réputation, & qu'on appeloit les Questions Mégariques, mais dont on pouvoit dire avec Quintilien : *Stultum est difficiles habere nugas ; c'est une folie de s'occuper de bagatelles si difficiles.*

dites,

dites être l'opprobre de leurs auteurs, & contenir un vice manifeste; vous craignez cependant qu'ils n'empêchent quelques-uns de vos auditeurs de comprendre ce que vous leur enseignez. Et vous-même, qui avez écrit contre la coutume, un si grand nombre d'ouvrages, où la vaine ambition de surpasser Arcésilas, vous a fait ajouter à ce qu'il avoit dit, le peu que vous avez pu inventer, ne comptiez-vous pas ébranler quelques-uns de vos lecteurs? En effet il ne se contente pas d'alléguer contre la Coutume de simples raisonnemens; mais, comme s'il composoit un plaidoyer, il se passionne pour sa cause; il taxe de folie ses adversaires, & leur reproche de se donner une peine inutile. Et afin de ne pas laisser à d'autres le soin de l'accuser de contradiction, il dit lui-même, dans ses Propositions naturelles: « On peut, lorsmême qu'on a compris une chose, la » combattre par quelques raisonnemens, » & la défendre autant qu'il est possible; & quelquefois même, si on ne » comprend aucune des deux opinions, » discourir en faveur de l'une & de » l'autre ». Dans son traité sur l'Usa-

ge du discours, après avoir dit, que dans des choses qui ne le comportent pas, il ne faut pas user de toute la force de la raison, comme on a soin de ménager ses armes pour le combat, il ajoute : « Il faut l'employer pour la re-» cherche de la vérité, pour tout ce » qui lui est analogue, & non pour ce » qui lui est contraire, quoique plu-» sieurs philosophes le fassent ». Lorsqu'il dit *plusieurs*, il entend peut-être ceux qui suspendent leur jugement. Mais ces philosophes, ne comprenant aucune des deux opinions, alleguent, pour l'une & pour l'autre, les raisons qui leur paroissent plausibles; persuadés que c'est le seul, ou du moins le plus sûr moyen de découvrir la vérité, si, toutefois, il y a quelque chose qu'on puisse savoir véritablement. Mais vous, Chrysippe, qui les blâmez, tandis que vous écrivez, au sujet de l'Habitude, le contraire de ce que vous croyez savoir, &, qu'avec le zele d'un défenseur, vous exhortez les autres à faire de même, ne convenez-vous pas que vous vous êtes livré à une vaine & puérile ambition, en employant votre éloquence à soutenir des choses inutiles & même nuisibles ?

Les Stoïciens disent que la loi ordonne les bonnes actions, & qu'elle défend les mauvaises; que c'est pour cela que la loi fait beaucoup de défenses aux méchans, & ne leur commande rien, parce qu'ils sont incapables de faire le bien. Mais qui ne voit que celui qui ne peut pas faire le bien, doit nécessairement commettre le mal? Ils mettent donc la loi en contradiction avec elle-même, puisqu'ils supposent qu'elle commande à certains hommes ce qu'ils ne peuvent pas faire, & qu'elle leur défend ce dont ils ne sauroient s'abstenir. L'homme incapable d'être tempérant & sage, ne peut être que fou & intempérant. Ils disent eux-mêmes, que quand le magistrat fait une défense, il énonce une chose, il en défend une autre, & en commande une troisieme. Mais celui qui dit: *vous ne déroberez point*, en même temps qu'il prononce ces paroles, défend bien de dérober; mais il n'ordonne rien. La loi ne défendra donc rien aux méchans, lorsqu'elle ne leur commandera rien. Ils disent aussi qu'un médecin commande à son éleve de faire une amputation, d'appliquer un cautere, & de suivre à propos & avec adresse

Sur ce qui est l'objet de la loi.

les leçons qu'on lui a données. Un musicien ordonne de même à son disciple de jouer de la lyre & de chanter en mesure. Aussi punissent-ils ceux qui le font mal, & contre les regles de l'art, parce qu'ayant reçu l'ordre de le bien faire, ils l'ont mal exécuté. Le sage donc, lorsqu'il ordonne à son esclave de dire ou de faire quelque chose, & qu'il le punit pour l'avoir mal fait, lui avoit sûrement commandé de faire une action parfaitement, & non pas médiocrement bonne. Mais si les sages prescrivent aux méchans des actions médiocrement bonnes, qui empêche que celles que la loi impose ne soient de la même nature? Or, ce que les Stoïciens appellent *inclination*, n'est, suivant la définition qu'en donne Chrysippe lui-même, dans son traité de la Loi, que la raison qui ordonne à l'homme de faire quelque chose. L'*aversion* au contraire sera donc la raison qui défend d'agir; & cette aversion est conforme à la raison. La précaution est aussi la raison qui éloigne le sage de faire une chose; & cette vertu, qui est propre au sage, ne se trouve jamais dans les méchans. Si donc la raison du sage, est autre

choſe que la raiſon de la loi, cette précaution, qui eſt naturelle aux ſages, ſe trouve contraire à la loi ; mais ſi la loi n'eſt pas différente de la raiſon du ſage, la loi défend donc aux ſages ce qu'ils ont ſoin d'éviter.

De la convenance dans les hommes.

Chryſippe dit que rien n'eſt utile aux gens vicieux, & qu'ils n'ont proprement beſoin de rien. Après avoir avancé cela, dans ſon premier livre des Devoirs, il dit que la reconnoiſſance & l'action de grace, ſont du genre des actions médiocrement bonnes ou indifférentes, dont, ſuivant ces philoſophes, aucune n'eſt utile. Il ajoute, au même endroit, que rien n'eſt propre & convenable au méchant, &, conſéquemment que rien n'eſt étranger au ſage ; & que rien n'eſt bon au méchant, parce que ce qui eſt bon à l'un, eſt mauvais à l'autre. Pourquoi donc nous répete-t-il ſans ceſſe, dans tous ſes ouvrages de phyſique & de morale, que dès l'inſtant de notre naiſſance, nous ſommes unis, par des rapports naturels, avec nous-mêmes, & avec tout ce qui fait partie de nous, ou qui en a été tiré ? Il ajoute, dans ſon premier livre de la Juſtice que les bêtes brutes elles-

mêmes, si l'on excepte les poissons; ont des liaisons naturelles avec leur progéniture. Car les petits se nourrissent de la substance de leurs meres. Mais il n'y a point de sentiment, où il n'y a point de sensibilité, ni de rapport naturel, où rien n'est selon la nature; parce que ce rapport semble être le sentiment & l'appréhension de ce qui est naturel à une chose. Cette opinion est une conséquence de leurs dogmes principaux [1].

Du vice & de la vertu.

Quoique Chrysippe ait, en plusieurs endroits de ses ouvrages, écrit le contraire, on voit cependant qu'il pense que les fautes & les vices ne sont pas plus grands les uns que les autres; il croit aussi qu'il n'y a point de vertu

---

[1] Je trouve de l'obscurité dans ces dernieres phrases. Si c'est Plutarque qui répond à l'assertion de Chrysippe sur les rapports des animaux, comme le texte semble le dire, & que la suite du raisonnement paroît le demander, alors il parle ici bien autrement qu'il n'a fait en plusieurs endroits de ses ouvrages, & notamment dans son traité sur l'industrie des animaux, dans lequel il trouve aux bêtes tant de raison & de sensibilité. Peut-être y a-t-il quelque lacune qui interrompt le fil du raisonnement.

ou de bonne action, qui ſoit plus parfaite qu'une autre. En effet il dit, dans le troiſieme livre de la Nature : » Comme il convient à Jupiter de penſer avantageuſement de lui-même, » & de ſe glorifier de ſa vie, parce » que ſa conduite juſtifie de tels ſentimens, tous les ſages peuvent en » faire autant, attendu que Jupiter ne » les ſurpaſſe en rien [1] ». Il dit encore, dans ſon troiſieme livre de la Juſtice, que ceux qui placent la derniere fin de l'homme dans la volupté, détruiſent la juſtice; mais qu'il n'en eſt pas de même de ceux qui diſent ſimplement que la volupté eſt un bien. Voici ſes propres termes : « Peut-être,

[1] Cette prétention inſenſée étoit commune à tous les Stoïciens. Séneque ſi rempli de l'orgueil de ſa ſecte, en donne pour raiſon que Jupiter eſt ſage par néceſſité, au lieu que le ſage l'eſt par choix. Une conſéquence qu'ils tiroient de ce dogme impie, c'eſt qu'on n'avoit pas beſoin de demander à Jupiter les biens de l'ame, mais ſeulement ceux du corps & de la fortune. Qu'Homere penſe bien plus ſenſément, lorſqu'il fait dire à Achille, que ſans les Dieux, les hommes ne peuvent parvenir à la ſageſſe;

» qu'en laiſſant à la volupté la qualité
» de bien, & non celle de fin derniere,
» en la mettant au nombre des choſes
» qui ſont bonnes & deſirables par elles-
» mêmes, nous trouverons le moyen
» de conſerver la juſtice, ce ſera re-
» connoître que l'honnêteté & la juſ-
» tice ſont des biens préférables à la
» volupté ». Mais s'il n'y a de bien que ce qui eſt honnête, celui qui veut que la volupté ſoit un bien, eſt dans l'erreur, quoiqu'à la vérité, il y ſoit moins que celui qui en fait la derniere fin de l'homme. Celui-ci anéantit la juſtice, & l'autre du moins la conſerve; l'un détruit toute ſociété humaine, l'autre laiſſe encore ſubſiſter la bienfaiſance & l'humanité. Je ne m'arrête point à relever ce qu'il dit dans ſon livre ſur Jupiter, que les vertus ſont ſuſceptibles de progrès; je craindrois de paroître m'attacher aux mots; quoiqu'en ce genre, il traite lui-même ſans aucun ménagement Platon & d'autres philoſophes. Mais, quand il ne veut pas qu'on loue tout ce qui ſe fait de conforme à la vertu, il montre clairement qu'il y a de la différence entre les bonnes actions. Voici comme il s'exprime, dans ſon trai-

té sur Jupiter : » Les actions étant pro-
» portionnées aux vertus qui les pro-
» duisent, il faut louer les premieres
» au même degré que celles-ci. Par
» exemple, il seroit froid & insipide
» de faire un mérite à quelqu'un d'a-
» voir étendu son bras, comme s'il avoit
» fait un trait de bravoure, de s'être
» abstenu d'une femme décrépite, &
» d'avoir compris tout de suite que trois
» ne font pas quatre ». Il dit la même chose dans son troisieme livre des Dieux. « Il seroit, je crois ridicule de
» louer quelqu'un, pour s'être abstenu
» d'une vieille femme, ou pour avoir
» supporté courageusement la piqûre
» d'une mouche, quoiqu'au fonds, ce
» soient des actes de vertu ».

Quel autre accusateur attend il donc de ses opinions que lui-même ? Si celui qui loue de telles actions, est froid & insipide, combien plus doit l'être, celui qui veut les faire passer pour des actes de la vertu la plus parfaite ? Si c'est être brave, que de supporter courageusement la piqûre d'une mouche, & continent, que de s'abstenir d'une vieille femme, il n'y a pas, je crois, de différence à louer un homme de bien, sur l'une & sur l'au-

tre de ces actions. De plus, dans son second livre sur l'Amitié, où il enseigne qu'on ne doit pas rompre avec ses amis pour toutes sortes de fautes, il dit en propres termes: « Il est des fautes qu'il » faut dissimuler; il en est qu'il faut re- » prendre légérement; il y en a qui » exigent des réprimandes séveres, & » d'autres méritent qu'on renonce tota- » lement à l'amitié ». Et, ce qui est plus fort encore, il dit, dans ce même livre, qu'étant plus liés avec certaines personnes qu'avec d'autres, les uns seront plus nos amis, & les autres moins; que cette difference s'étend si loin, que, parmi nos amis même, il y en aura qui obtiendront de nous plus d'attachement, de confiance, & d'autres affections pareilles. Que fait-il autre chose dans tous ces passages, que de mettre de très-grandes différences entre les divers sentimens qui accompagnent l'amitié? Cependant, pour prouver qu'il n'y a de bon que ce qui est honnête, voici comment il s'exprime, dans son traité de l'Honnêteté: » Le bien est desirable par lui-mê- » me; ce qui est desirable, plaît; ce » qui plaît, est louable; ce qui est loua- » ble, est honnête ». Il dit ailleurs :

» Ce qui eſt bon donne de la ſatisfaction : » Ce qui cauſe ce ſentiment, eſt hono- » rable ; & ce qui eſt honorable, eſt » honnête ». Toutes ces maximes combattent l'opinion de Chryſippe. Car, ſi tout ce qui eſt bon, eſt louable, il le ſera auſſi de s'abſtenir d'une femme décrépite. *Mais une telle action, n'eſt ni bonne ni agréable* [1]. Ainſi tout ce qui eſt bien, n'eſt pas honorable, & ne donne point de plaiſir. Sa raiſon donc tombe d'elle-même. Car eſt-il poſſible que l'on ſoit inſipide & froid, pour louer de pareilles choſes, & que celui qui s'en réjouit & en tire vanité, ne le ſoit pas ?

Ils blâment les autres de ce qu'ils enſeignent eux-mêmes.

Voilà quel eſt Chryſippe dans la plupart de ſes ouvrages. Mais quand il diſpute contre les autres, il s'embarraſſe très-peu d'être en contradiction avec lui-même. Dans ſon traité de l'Exhortation, en blâmant Platon d'avoir dit que celui qui ne ſait pas bien uſer de la vie, auroit de l'avantage à en être privé, il dit, en propres termes : « Un tel diſ-

[1] J'ai ajouté, d'après M. Reiske, ce qui eſt en caracteres italiques, parce qu'il m'a paru mettre plus de liaiſon dans le texte.

» cours est une contradiction palpable, & » n'est nullement propre à encourager. » D'abord, en nous montrant qu'il ne » nous est pas utile de vivre, & en » nous conseillant, en quelque sorte, » de mourir, il nous exhorte à toute » autre chose qu'à la culture de la phi- » losophie. Car il n'est pas possible de » s'y appliquer, si on n'est vivant, ni » de devenir prudent, quelque temps » que l'on vive, si l'on vit dans le mal » & dans l'ignorance ». Il dit, un peu plus loin, qu'il convient aussi aux méchans de rester dans la vie; après quoi il ajoute, en termes exprès, » Pre- » mierement la vertu, considérée en » elle-même, n'a rien qui puisse nous » engager à vivre, ni le vice n'a rien » qui doive nous déterminer à sortir » de la vie ». Il n'est pas nécessaire de parcourir d'autres ouvrages de Chrysippe, pour prouver ses contradictions. Dans ceux que j'ai déja cités, il rapporte, avec éloge, ce mot d'Antisthene, qu'il faut faire provision de bon sens, ou d'un las pour se pendre, & cite ce vers du poëte Tyrtee :

Renoncez à la vie, ou soyez vertueux.

Mais, que veulent dire ces maximes,

sinon que pour les méchans & les insensés, la mort est préférable à la vie? Ailleurs, il corrige Théognis, & prétend qu'il n'auroit pas dû dire:

Faites tout, cher Cyrnus, pour fuir la pauvreté,

mais plutôt,

Cher Cyrnus, croyez-moi, pour échapper au vice;

Jetez-vous dans la mer ou dans un précipice.

Que fait-il autre chose par-là, que de transcrire dans ses propres ouvrages, les maximes qu'il efface & qu'il condamne dans ceux des autres? Il blâme Platon d'avoir dit qu'il vaut mieux ne pas vivre, que de rester dans le vice & dans l'ignorance; & il conseille à Théognis de dire que pour échapper au vice, il faut se jeter dans la mer ou dans un précipice. Il loue Antisthene de proposer un licol pour se pendre, à ceux qui manquent de bon sens, & il condamne celui qui a dit que le vice n'est pas un motif suffisant pour abandonner la vie.

En combattant ce que Platon a dit

Contradictions sur la justice divine.

sur la justice, il commence par ce qui regarde les Dieux, & il dit que Céphalus a tort de détourner les hommes de l'injustice, par la considération de la crainte des Dieux; que ce motif peut être facilement affoibli, & produire même un effet tout contraire; que ce qu'il dit de la vengeance divine, est susceptible de plusieurs réponses très-vraisemblables, & que ses raisonnemens sur cette matiere, ne different pas des contes d'Acco & d'Alphito, dont les femmelettes effrayent les petits enfans, pour les détourner de mal faire (1). Après avoir ainsi déchiré

---

[1] Acco, suivant l'auteur de l'*Etymologicum magnum*, étoit une femme de Samos, connue par sa folie, & qui placée devant un miroir, avoit coutume de s'entretenir avec son image, comme si c'eût été une autre femme. Il ajoute qu'elle faisoit semblant de refuser ce qu'elle desiroit le plus, & que de-là étoit venu le proverbe tiré du nom de cette femme ἀκκίζεσθαι *feindre, dissimuler*. Cicéron s'en est servi dans sa dix-neuvieme lettre à Atticus, l. 2. Alphito ne m'est point connue d'ailleurs.

Platon, il cite souvent avec éloge ces vers d'Euripide :

Vainement nous bravons la justice des dieux,
Nos forfaits ne sauroient échapper à leurs yeux.

De même dans son premier livre sur la Justice, après avoir rapporté ces vers d'Hésiode,

Le souverain des dieux armé de son tonnerre
Fait pleuvoir les fléaux qui désolent la terre,
La peste, la famine, & la cruelle mort.

il dit que les Dieux en agissent ainsi, afin que la punition des méchans soit un exemple pour les autres, & qu'ils en soient moins hardis à commettre le mal.

Dans ses livres sur la Justice, il dit que ceux qui regardent la volupté, comme un bien, mais non comme la fin derniere de l'homme, conservent au moins la justice. Voici ses propres termes : « Peut-être qu'en laissant à » la volupté la qualité de bien, & » non celle de fin derniere, en la » mettant au nombre des choses qui Sur la justice.

» ſont bonnes & deſirables par elles-
» mêmes, nous trouverons le moyen
» de conſerver la juſtice ; ce ſera re-
» connoître que l'honnêteté & la juſ-
» tice ſont des biens préférables à la
» volupté ». (1) Voilà comment, dans cet ouvrage, il parle de la volupté. Mais dans ce qu'il a écrit contre Platon, en blâmant ce philoſophe d'avoir mis la ſanté au nombre des biens, il dit que, non-ſeulement la juſtice, mais encore la magnanimité, la tempérance & toutes les autres vertus ſont anéanties, ſi on donne la qualité de biens à la volupté, à la ſanté, ou généralement à tout ce qui n'eſt pas honnête. J'ai dit ailleurs, en combattant Chryſippe, ce qu'il y avoit à alléguer pour la défenſe de Platon (2). Mais ici la contradiction eſt évidente de la

---

[1] Plutarque a ſans doute oublié qu'il vient de rapporter un peu plus haut ce même paſſage mot pour mot.

[2] Il y a apparence qu'il déſigne ici un traité que nous avons perdu, & qui ſe trouve dans le catalogue de Lamprias ſous ce titre: *Quelle eſt, ſuivant Platon, la fin de nos actions?*

part d'un homme qui, dans un endroit dit qu'on conserve la justice, en admettant que la volupté est un bien, ainsi que l'honnêteté, & qui dans un autre accuse ceux qui reconnoissent d'autre bien que l'honnêteté, de détruire toutes les vertus; & pour ne laisser aucune excuse à ses contradictions, dans son traité de la Justice contre Aristote, il le blâme d'avoir dit que mettre la fin derniere de l'homme dans la volupté, c'est détruire la justice, & avec elle toutes les autres vertus. Il prétend qu'à la vérité cette opinion anéantit la justice, mais que rien n'empêche que les autres vertus ne soient si-non desirables par elles-mêmes, du moins des vertus réelles & bonnes. Il les parcourt ensuite l'une après l'autre; mais il vaut mieux rapporter ses propres termes: » Encore » que dans cette opinion la volupté » semble être la fin derniere de l'homme, » je ne crois pas pour cela que tout » y soit compris. Il faudra donc dire » qu'aucune vertu n'est desirable par » elle-même, ni aucun vice n'est par » lui-même à éviter, mais qu'il faut » rapporter, & les vertus & les vices

» à un but déterminé. Cependant rien
» n'empêchera, selon les defenseurs
» de cette opinion, que la prudence,
» la force, la continence, la patience
» & les autres vertus semblables ne
» soient des biens, & les qualités
» contraires des vices à fuir ».

Mais qui fut jamais plus inconsidéré dans ses paroles que Chrysippe, qui, en attaquant deux des plus grands philosophes, [illegible]oute à l'un de détruire toute vertu, en n'admettant pas qu'il n'y ait de bien que ce qui est honnête, & à l'autre de ne pas croire qu'en donnant à la volupté la qualité de fin derniere, toutes les vertus puissent subsister, la justice seule exceptée ? Quelle plus étonnante licence, que d'établir sur une même matiere, ce qu'il blâme dans Aristote, pour le détruire ensuite, quand il attaque Platon ? Mais dans ses Démonstrations sur la justice, il dit formellement que toute bonne action est conforme à la loi & à la justice. Or, tout acte qui est l'effet de la continence, de la patience, de la prudence & de la force, est une bonne action; elle est donc aussi conforme à la justice. Comment donc peut-il refuser

la juſtice à ceux à qui il conſerve la prudence, la continence & la force, puiſque tous les actes qu'ils font de conformes à ces vertus, ſont des actions bonnes, & par conſéquent juſtes.

De l'injuſtice d'après le ſentiment de Platon.

Platon a dit que l'injuſtice eſt la corruption & la révolte de l'ame, & que conſervant une domination tyrannique ſur ceux qui s'y livrent, elle trouble, elle agite l'homme méchant, & le met en guerre contre lui-même. Chryſippe blâme cette maxime, & prétend qu'il eſt abſurde de dire qu'un homme ſe faſſe tort à lui-même; que l'injuſtice a toujours rapport à autrui, & non à ſoi. Mais enſuite, oubliant ce principe, il dit dans ſes Démonſtrations ſur la juſtice, que l'homme injuſte ſe fait tort à lui-même; que l'injuſtice dont il ſe rend coupable envers autrui, retombe ſur lui-même, puiſqu'elle lui fait tranſgreſſer les loix, en quoi il ſe fait a lui-même une offenſe injuſte. Dans ſon ouvrage contre Platon, il ſoutient que l'injuſtice n'a jamais rapport à ſoi, mais à autrui. « Les hommes » injuſtes envers eux-mêmes, devroient, » pour ainſi dire, être compoſés de » pluſieurs individus qui ſeroient con-

» traires les uns aux autres ; & en » recevant une injuſtice, ils ſeroient » affectés, comme une ſeule perſonne » peut l'être par pluſieurs. Or un ſeul » homme ne peut éprouver rien de » ſemblable en lui-même ; mais ſeu- » lement à l'égard des autres ». (1) Enſuite, dans ſes Démonſtrations ſur la juſtice, voici comment il raiſonne pour prouver que l'homme injuſte ſe fait tort à lui-même. « La loi défend » d'être la cauſe d'une tranſgreſſion de » la loi ; or, commettre une injuſtice, » c'eſt tranſgreſſer la loi. Celui donc » qui eſt cauſe qu'il commèt lui-même

---

[s] Ce paſſage de Chryſippe eſt ſi obſcur dans le texte, qu'il y a grande apparence qu'il eſt mutilé, car on ne peut en tirer aucun ſens raiſonnable. Le voici mot-à-mot : *Les gens particulierement injuſtes ſont compoſés de pluſieurs qui diſent le contraire. Et d'ailleurs l'injuſtice étant reçue, comme dans pluſieurs envers eux-mêmes, ils ſont ainſi diſpoſés. Mais rien de ſemblable ne convenant à un ſeul, mais en tant que cela regarde ceux qui ſont près de lui, il eſt ainſi diſpoſé.* M. Reiske dit que cette phraſe eſt plus obſcure pour lui que l'énigme du Sphinx. Je ne me flatte pas d'être plus Œdipe que lui, & de l'avoir éclaircie par ma traduction.

» une injuſtice, ſe rend coupable d'une » tranſgreſſion de la loi; mais celui qui » viole la loi au préjudice de quelqu'un, » lui fait tort; de même celui qui » commet une injuſtice contre quel- » qu'homme que ce ſoit, ſe fait tort » à lui-même ». Il dit encore : « Une » faute eſt une ſorte de dommage; par » conſéquent tout homme qui commet » une faute, ſe cauſe à lui-même du » dommage. Sa faute eſt un tort » qu'il ſe fait injuſtement. Il eſt donc » injuſte envers lui-même. Celui qui » eſt bleſſé par un autre, s'offenſe » injuſtement lui-même, & c'eſt là » commettre une injuſtice : ainſi tout » homme qui eſt offenſé par quelque » perſonne que ce ſoit, eſt injuſte » envers lui-même » (1).

---

[1] J'avoue que je n'entends pas comment un homme qui reçoit quelque tort d'un autre, eſt injuſte envers ſoi-même. Veut-il dire, que c'eſt toujours par ſa faute qu'un homme éprouve ce tort, parce que cela ſuppoſe qu'il conſerve de l'affection pour des choſes dont la perte ne le toucheroit pas s'il étoit pleinement détaché de toutes les choſes extérieures, qui ne ſont pas lui-même; diſpoſition ſi fort recommandée par

Leurs principes de morale.

Il prétend que la doctrine qu'il expose & qu'il approuve sur les biens & sur les maux, s'accorde parfaitement avec la vie humaine, & qu'elle a le plus grand rapport avec les notions que nous avons en nous-mêmes ; c'est ce qu'il établit dans le troisieme livre des Exhortations ; & il avoit dit au contraire dans le premier, que cette doctrine détourne l'homme de tous les autres objets, comme n'ayant aucun rapport avec nous, & ne contribuant en rien à notre bonheur. Voyez comment il est d'accord avec lui-même, quand il dit qu'une doctrine qui nous rend indifférens à la vie, à la santé, au repos, à l'intégrité des sens, & qui nous fait regarder comme étrangers pour nous les biens que nous demandons aux Dieux, est très-conforme à la vie humaine & aux notions communes que nous avons reçues de la nature. Et afin qu'on ne puisse pas

---

les Stoïciens ? Ce pouvoit être la pensée de Chrysippe. Mais je crois que pour tout autre qu'un Stoïcien, ce raisonnement ne sera qu'un sophisme.

nier cette contradiction, il s'exprime ainsi dans son troisieme livre sur la Justice. « L'excellence & la beauté de » nos maximes les fait regarder comme » des fables, qui ne sauroient con- » venir à la nature humaine ». Est-il possible de se reconnoître plus ouvertement en contradiction avec soi-même, que ne le fait cet homme qui prétend que l'excellence de ses opinions les fait regarder comme des fables qui sont au-dessus de la nature de l'homme, & que cependant elles s'accordent parfaitement avec la vie humaine, & ont le plus grand rapport avec les notions que la nature a mises en nous?

Du malheur & du vice.

Il soutient que l'essence du malheur est dans le vice, & il assure dans tous ses ouvrages de physique & de morale, que vivre dans le vice, c'est être malheureux. Mais dans son troisieme livre de la Nature, après avoir dit qu'il vaut mieux, pour l'insensé, de vivre, que d'être privé de la vie, encore qu'il n'ait aucune espérance de devenir sage, il ajoute : « Car il y » a pour les hommes une sorte de biens » qui font que les maux mêmes sont » préférables pour eux aux choses in-

» différentes ». Je ne fais pas remarquer ici qu'ayant dit précédemment, que rien ne profitoit aux insensés, il soutient ensuite qu'il leur est utile de vivre. Mais dans l'opinion des Stoïciens, les choses indifférentes n'étant, ni bonnes, ni mauvaises, dire que les mauvaises l'emportent sur les indifférentes, c'est dire que les choses mauvaises valent mieux que celles qui ne le sont pas, & qu'être malheureux, est un état meilleur que de ne l'être pas. S'il n'est pas selon lui plus avantageux de n'être pas malheureux, il croit donc aussi que cette exemption de malheurs est plus nuisible. Il est vrai que pour adoucir un peu cette étrange doctrine, il dit en parlant des maux : « Ce ne sont » pas les maux qui valent mieux, mais » la raison, qui fait que la vie est préférable, même avec la certitude de » n'être jamais sage ». Premierement il donne le nom de maux au vice, & à ce qui tient de la nature du vice, & à rien autre chose. Or le vice est uni à la raison, ou plutôt c'est une raison dépravée. Vivre donc même avec la raison, lorsqu'on manque de sagesse, c'est vivre dans le vice. D'ailleurs,

vivre

vivre ſans ſageſſe, c'eſt être malheureux. En quoi donc les maux ſont-ils préférables aux choſes indifférentes ? Sans doute il n'a pas voulu dire que ces choſes indifférentes fiſſent le bonheur ou le malheur ; car Chryſippe, au dire des Stoïciens, n'a jamais cru qu'il fallut mettre au rang des biens, de demeurer dans la vie, ni au nombre des maux d'en ſortir ; mais il a penſé que c'étoient des choſes indifférentes de leur nature, & par conſéquent qu'il convient quelquefois aux gens heureux de ſortir de la vie, & aux malheureux d'y reſter.

Différence entre les vertus & les vices.

Mais dans quelle plus grande contradiction peut-on tomber, par rapport aux choſes à rechercher & à fuir, que de vouloir que ceux qui ſont parfaitemenr heureux, renoncent, pour l'abſence d'une choſe indifférente, à tous les biens préſens ? tandis que les Stoïciens ſoutiennent, que rien de ce qui eſt indifférent, n'eſt par ſoi-même à rechercher ou à fuir, mais que le bien ſeul eſt deſirable, & que le mal ſeul doit être évité. Il ſuit de-là diſent-ils, que quand on délibere ſur le parti qu'on prendra, il ne faut avoir

égard ni aux biens ni aux maux, mais qu'en se proposant d'autres choses qui ne sont ni à rechercher, ni à fuir, on décidera d'après ces sortes de choses, si l'on doit vivre ou mourir. Chrysippe convient que les biens diffèrent essentiellement des maux, & il faut bien que cela soit, puisque les uns rendent l'homme très-malheureux, & que les autres sont pour lui le souverain bonheur. Dans son premier livre sur la Fin de nos actions, il dit que les biens & les maux sont du nombre des choses sensibles. Voici ses expressions : « Les » raisons suivantes nous obligent de » convenir que les biens & les maux » sont dans la classe des choses sen- » sibles, car non-seulement les pas- » sions, & leurs différentes especes, » comme la tristesse, la crainte, & » les autres affections semblables, sont » de ce nombre, mais encore le larcin, » l'adultere, & les autres crimes de » cette nature, & même en général » la folie, la lâcheté, & tous les » vices pareils. Il faut y comprendre » aussi non-seulement la joie, la bien- » faisance & plusieurs autres bonnes » actions, mais la prudence, la force

» & les autres vertus ». Je ne releve pas tout ce qu'il y a d'abſurde dans ces paroles. Il n'eſt perſonne qui ne ſente combien elles ſont en contradiction avec ce qu'ils avancent ailleurs, qu'un homme devient ſage, ſans qu'il s'en apperçoive; car ſi le bien eſt ſenſible, s'il a une ſi grande différence avec le mal, n'eſt-il pas de la derniere abſurdité de dire qu'on peut de méchant, devenir homme de bien ſans le ſavoir, ſans ſentir la préſence de la vertu, & en ſe croyant toujours plongé dans le vice? Peut-on ignorer qu'on a toutes les vertus, lorſqu'on les poſſede réellement? peut-on même en douter? Si cela étoit, il faudroit dire qu'il y a une différence très-peu ſenſible, & difficile à diſcerner entre le vice & la vertu, entre la miſere & le bonheur, entre la vie la plus vicieuſe & la conduite la plus honnête, puiſqu'on ne s'appercevroit pas du paſſage de l'un de ces états à l'autre.

Conduite du ſage dans l'adminiſtration publique.

Son ouvrage ſur les Vies eſt diviſé en quatre livres. Il dit dans le quatrieme, que le ſage fuit les affaires publiques, ou qu'il s'en mêle peu, & ne s'occupe gueres que des ſiennes.

Voici ses propres termes : « Je crois » que l'homme prudent évite les af- » faires publiques, qu'il se mêle de » peu de chose, & ne s'occupe gueres » que des siennes. Car c'est assez le » caractere des gens de mérite, de ne » se mêler en général que de ce qui » les regarde ». Il répete à-peu-près la même chose dans son traité des Biens qui sont desirables par eux-mêmes : « La vie tranquille & éloignée des » affaires, est, dit-il, la moins ex- » posée & la plus sûre, quoique peu » de personnes puissent comprendre » cette vérité ». On voit clairement qu'il approche bien de l'erreur d'Epicure, qui détruit la providence, en livrant les Dieux à une entiere oisiveté. Mais Chrysippe lui-même, dans son premier livre des Vies, dit que le sage acceptera volontiers la royauté, pour en retirer le plus d'avantages qu'il pourra, & que s'il ne peut régner lui-même, il ira du moins à la cour, & suivra le prince à l'armée, fut-il tel qu'Indathyrse roi des Scythes, ou Leucon, roi du Pont. (1) Je rapporterai ses propres pa-

[1] Plutarque a beaucoup varié sur l'ors

roles, afin qu'on juge si, comme de la nete & de l'hypate, on fait un accord d'octave, de même il peut y avoir de l'accord dans la conduite d'un homme qui préfere, dit-il, de vivre sans rien ou presque rien faire, & qui, ensuite, va courir à cheval avec les Scythes, & pour la plus légere nécessité, se charge des affaires du roi du Bosphore. « Nous examinerons de » nouveau, dit-il, si le sage ira à » la guerre avec les princes, & s'il » vivra à leur cour, d'autant que quel- » ques personnes ne soupçonnent pas » même qu'il doive le faire, entraî- » nées par des raisonnemens de cette » nature, que nous leur abandonnons » aussi, pour des raisons à-peu-près » pareilles ». Il ajoute bientôt après : « Il ira même chez d'autres que ceux

---

thographe du nom de ce roi Scythe. Ici il l'appelle Idanthyrse, & dans le traité suivant Indathyrse; dans les Apophthegmes, c'est Idathyrse. Comme Hérodote lui donne le nom d'Indathyrse, j'ai préféré cette leçon. Voyez Plutarque, tom. II de ma traduction, p. 372. Leuçon, suivant Simson à l'an du monde 3612, dit M. Reiske, fut estimé à cause de son goût pour la philosophie.

» qui ont fait des progrès dans la » ſcience des mœurs & dans la vertu, » tels qu'Indathyrſe & Leucon ».

Des gains que le ſage peut faire.

Il y en a qui blâment Calliſthene d'avoir paſſé la mer, dans l'eſpérance d'obtenir d'Alexandre le rétabliſſement d'Olynthe, comme Ariſtote avoit obtenu celui de Stagyre. Au contraire ils louent Ephore de Cumes, Xénocrate & Ménedeme, d'avoir refuſé de vivre auprès d'Alexandre (1). Mais Chryſippe envoie ſon ſage, au riſque de tout (2), juſqu'à la ville de Panticapée (3) & dans les déſerts de la Scythie, par l'eſpoir ſeul du gain. Il a déclaré d'avance qu'il ne le faiſoit agir que par ce motif, quand il a propoſé au ſage trois moyens

---

[1] Ephore de Cumes fut un hiſtorien célebre qui avoit été diſciple d'Iſocrate: voyez la vie de ce dernier, tom. X de ma traduction. Xenocrate étoit de Chalcédoine, & Ménedeme de Megare.

[2] Mot-à-mot : *au riſque de ſe rompre le cou.*

[3] Panticapée étoit une très-grande ville métropole de toutes celles du Boſphore, ſituée à l'entrée des Palus Méotides. Son nom lui venoit du fleuve Panticapus ſur les bords duquel elle étoit bâtie.

de gagner de l'argent. Le premier, la libéralité des rois; le second, les bienfaits de ses amis, & le troisieme, la profession de sophiste. Cependant il loue, jusqu'à la satiété, ces vers d'Euripide :

Que faut-il aux mortels pour vivre exempt de peines
Que les dons de Cérès & l'eau de nos fontaines ?

Il dit, dans son traité de la Nature, que le sage qui se verroit enlever la plus grande fortune, croiroit avoir à peine perdu une drachme. Mais après l'avoir ainsi élevé & enflé d'orgueil, il le rabaisse ici, jusqu'à en faire un mercenaire & un sophiste qui tient une école publique. Car il veut qu'il exige son salaire, & qu'il le reçoive même d'avance de ses disciples, ou du moins en partie, lorsqu'ils entrent dans son école, & le reste après que leur temps sera fini. Il avoue qu'il seroit plus honnête de ne l'exiger qu'alors; mais il dit que l'autre parti est le plus sûr, parce qu'il prévient les fraudes auxquelles on est exposé. Voici comment

il s'exprime : « Les maîtres bien aviſés » n'exigent pas tous leur ſalaire de » leurs diſciples, de la même ma- » niere, mais ſuivant ce que leur » dictent les circonſtances. Ils ne s'en- » gagent pas à les inſtruire dans l'eſ- » pace d'un an, mais ſeulement ils pro- » mettent de le faire autant qu'il ſera » en eux, dans un certain temps dé- » terminé » Il ajoute un peu plus loin : « Le ſage ſaura diſtinguer, » quand il faudra recevoir ſon ſalaire » au moment où ſes diſciples entre- » ront dans ſon école, comme le font » un grand nombre de maîtres ; & » quand il ſera à propos de leur fixer » un terme, maniere plus honnête à » la vérité, mais auſſi plus ſujette à » inconvénient ». Comment donc le ſage pourra-t-il avoir du mépris pour l'argent, s'il contracte l'engagement d'enſeigner à prix fait la vertu, & s'il reçoit ſon ſalaire, lors même qu'il ne l'a pas enſeignée, comme s'il avoit déja rempli ſon but ? Ou comment ſera-t-il au-deſſus des dommages qu'on peut lui cauſer, s'il prend tant de pré- cautions pour n'être pas fruſtré de ſon ſalaire ? Quand on ne ſouffre pas d'in-

juſtice, on ne reçoit pas de dommage. Cependant après avoir dit ailleurs que le ſage n'éprouvoit jamais d'injuſtice, il dit ici que la profeſſion d'enſeigner l'expoſe à ſouffrir du dommage.

Des ouvrages de la nature.

Dans ſes livres de la République, il enſeigne que les citoyens ne doivent rien faire, ni rien rechercher par l'amour de la volupté, & il loue ſingulierement les vers d'Euripide, que je viens de citer (1). Bientôt après il approuve Diogene, qui commettant en public une action infâme, diſoit aux ſpectateurs : *Plut aux Dieux que je puſſe chaſſer ainſi la faim de mon ventre!* Quelle inconſéquence de louer dans un même ouvrage, & celui qui rejette toute volupté, & celui que la volupté porte à commettre publiquement une infamie de cette eſpèce ! Dans ſon traité de la Nature, il dit que la nature a produit un grand nombre d'animaux, ſeulement à cauſe de leur beauté, parce qu'elle aime à varier ſes productions ; & il ajoute à cette

(1) Plutarque répete ici les deux vers qu'on vient de lire. J'ai cru cette répétition inutile dans le françois.

occaſion ce propos ſi ſingulier que le paon n'a été créé que pour la beauté de ſa queue. Mais dans ſa République il blâme avec aigreur ceux qui élevent des paons & des roſſignols, & il contrarie ainſi les loix du ſouverain légiſlateur de l'univers, & ſemble inſulter à la nature qui ſe plait à produire de ces animaux que le ſage n'admettroit pas dans ſa République. N'eſt-il pas abſurde de blâmer ceux qui en élevent, tandis qu'il loue la providence de les avoir produits ? Après avoir dit dans ſon cinquieme livre de la Nature, que les punaiſes ſont utiles, en ce qu'elles nous tirent du ſommeil, & les ſouris, parce qu'elles nous rendent ſoigneux, & nous font tout mettre à ſa place, & que la nature ſe plaît à varier ſes ouvrages, il ajoute en propres termes : « C'eſt ce qu'on voit ſenſi-» blement dans la queue du paon ; il » paroît que cet animal n'a été créé » que pour ſa queue, & non la queue » pour l'animal, car ſa femelle n'eſt » pas à beaucoup près auſſi belle que » lui ». Dans ſon traité de la République, après avoir dit que peu s'en faut que nous ne faſſions peindre des étables à fumier, il ajoute que bien

des gens embelliſſent leurs campagnes de ſeps de vignes mariés à des ormeaux, & de plantations de myrthes, qu'ils nourriſſent des paons, des pigeons, des perdrix & des roſſignols, pour avoir le plaiſir d'entendre leurs cris ou leurs chants. Je voudrois bien ſavoir ce qu'il penſe des abeilles & du miel; car, après avoir dit que les punaiſes étoient utiles, il étoit conſéquent de dire que les abeilles n'étoient d'aucune utilité; & s'il ſouffre ces derniers animaux dans ſa République, pourquoi défend-t-il à ſes citoyens ceux dont le plumage ou le chant flattent les oreilles ou les yeux? Il ſeroit abſurde de blâmer des convives qui mangeroient de la patiſſerie, des mets délicats, & boiroient d'excellent vin, & de louer celui qui, les ayant invités, leur ſerviroit ces choſes agréables. De même le philoſophe qui loue la providence d'avoir produit des poiſſons, du gibier, du miel & du vin, & qui en même temps blâme ceux qui en font uſage, & qui ne ſavent pas ſe contenter,

Des tréſors de Cérès, & de l'eau des fontaines,

choſes qui ſuffiſent à nos beſoins, &

que nous avons toujours sous la main ; celui-là ne paroît nullement craindre d'être en contradiction avec lui-même.

Notre vie comparée avec celle des brutes.

Dans son traité des Exhortations, il dit qu'on a eu tort de défendre d'avoir commerce avec sa mere, sa fille ou sa sœur, d'interdire l'usage de certaines viandes, & l'entrée des temples au sortir du lit ou d'auprès d'un cadavre ; & pour cela il nous renvoie à l'exemple des brutes, dont la conduite nous prouve, dit-il, qu'il n'y a dans tout cela rien d'absurde & de contraire à la nature, & qu'on peut très-bien s'autoriser de leur exemple, puisque, ni leur accouplement, ni leur enfantement, ni leur mort ne souillent les temples. Mais dans son cinquieme livre de la Nature, il dit qu'Hesiode a eu raison de nous avertir de ne pas répandre notre urine dans les rivieres ou dans les fontaines, & à plus forte raison au pied d'un autel, ou devant la statue d'une divinité ; qu'il ne faut pas s'y croire autorisé par l'exemple des chiens, des ânes & des enfans, qui ne sont pas capables de discerner ce qu'ils font, & qui n'y pensent même

pas. Il eſt donc abſurde de propoſer pour juſtifier les autres crimes l'exemple des brutes, & de ne vouloir pas qu'on s'en autoriſe dans ces derniers objets.

Du choix de la volonté entre deux objets.

Certains philoſophes, pour expliquer les inclinations qui ſemblent produites forcément par des cauſes extérieures, placent dans la faculté principale de l'ame, un mouvement accidentel qui eſt ſur-tout ſenſible dans les choſes, entre leſquelles il faut faire un choix. Lorſque de deux objets ſemblables, & d'une égale importance, il eſt néceſſaire d'en choiſir un, ſans qu'aucun motif nous détermine vers l'un plutôt que vers l'autre, parce qu'on ne voit entr'eux aucune différence, alors cette faculté accidentelle agit ſur la volonté, & détermine ſon choix. Chryſippe, qui accuſe ces philoſophes de faire violence à la nature, en ſuppoſant des effets ſans cauſe, allegue ſouvent l'oſſelet & la balance, & pluſieurs autres corps ſemblables, qui ne peuvent tomber ou pencher d'un côté ou de l'autre, ſans quelque cauſe, ſans quelque différence qui leur ſoit intrinſeque, ou accidentelle. Il croit qu'un effet ſans cauſe n'exiſte pas plus que le pur hazard,

& que dans ces mouvemens ſpontanés, admis par quelques philoſophes, il y a toujours des cauſes ſecretes, qui, ſans être ſenties, nous déterminent vers l'un des deux objets. Cette doctrine a été, le plus ſouvent, & le plus ouvertement, enſeignée par Chryſippe. Mais ce qu'il a dit de contraire, étant moins connu, je citerai ſes propres termes. Dans ſon traité des Jugemens, il ſuppoſe deux athletes qui arrivent au même inſtant au bout de la carriere, & il demande ce que le juge doit faire en pareil cas: « Le juge eſt-il libre de donner la palme à qui il lui plait, quoique les » deux athletes ſoient tellement ſes » amis, qu'il ſeroit bien plus diſpoſé à » leur donner du ſien, qu'à les priver » de quelque choſe qui leur appartienne? » Ou la palme étant commune aux » deux, peut-il, comme s'il les faiſoit » tirer au ſort, ſuivre au hazard ſon in- » clination; je dis au hazard, comme, » quand on nous préſente deux drach- » mes abſolument ſemblables, nous pre- » nons l'une plutôt que l'autre [1] ».

[1] Cet endroit eſt bien maltraité dans le texte. J'ai fait mon poſſible pour en tirer un ſens raiſonnable.

Dans son sixieme livre des Offices, après avoir dit qu'il y a des choses qui ne méritent pas beaucoup de soin & d'attention, il croit qu'il faut en abandonner le choix à l'inclination fortuite de la pensée, comme à une espece de sort: « Par exemple, dit-il, si l'on fait l'es-» sai de deux drachmes, & que quel-» qu'un dise que l'une est meilleure » que l'autre, comme la différence ne » peut jamais être bien grande, alors, » sans faire un plus long examen de » leur valeur respective, on prendra » indifféremment l'une ou l'autre; quoi-» que en abandonnant ainsi le choix » au hazard, il puisse arriver que nous » prenions la moins bonne ». Dans ce passage, en supposant le choix un effet du hazard ou d'un mouvement réfléchi de l'ame, n'introduit-il pas, entre des choses indifférentes, un choix qui n'est déterminé par aucune cause?

Sur la dialectique de Platon.

Dans son troisieme livre de la Dialectique, après avoir dit que Platon, Aristote & leurs disciples, jusqu'à Polémon & Straton, mais principalement Socrate, s'étoient fort appliqués à la dialectique, il ajoute, avec emphase, qu'il n'auroit pas honte de se trompe-

avec tant & de si grands hommes. Ensuite il dit en propres termes : « Si » ces philosophes n'eussent traité cette » matiere qu'en passant, peut-être pour- » roit-on les soupçonner d'erreur. Mais » comme ils s'en sont occupés avec tout » le soin qu'exigeoit une science des » plus importantes & des plus néces- » saires, il n'est pas vraisemblable que » des hommes, que nous voyons si » instruits dans toutes les parties de » la philosophie, se soient si fort trom- » pés ». Eh quoi ! pourroit-on lui dire, ne cesserez-vous pas de combattre des philosophes si illustres, & de les accuser d'avoir donné dans l'erreur sur les objets les plus importans ? Est-il vraisemblable qu'ils aient mis à la dialectique tant de soins & d'application ? & qu'ils n'aient traité que légérement, & comme un jeu, des principes & des dernieres fins de l'homme, de la justice & des Dieux, tous sujets où vous prétendez que leur raison est aveugle, qu'ils sont en contradiction avec eux-mêmes, & qu'ils sont tombés dans une foule d'erreurs ?

Sur l'envie. Il soutient que la joie du mal d'autrui n'existe pas ; que jamais un homme

bien né ne se réjouira de voir quelqu'un dans la peine. Mais, dans le second livre de son traité sur le Bien, après avoir dit que l'envie est une douleur du bien d'autrui, causée par le desir de rabaisser ses voisins pour s'élever au dessus d'eux, il joint à cette passion la joie du mal d'autrui : « Cette joie, dit-il, « suit toujours l'envie, parce » que les hommes desirent, pour des » motifs semblables, de rabaisser leurs » voisins; mais, rappelés ensuite à d'au» tres mouvemens plus conformes à la » nature, ils se sentent portés à la com» passion ». Il est clair, par ce passage, qu'il regarde la joie du bien d'autrui comme une passion réelle, aussi bien que l'envie & la pitié, quoiqu'il eût dit ailleurs qu'elle n'existoit pas, non plus que la haine des méchans, & le desir d'un gain honteux.

De la durée du bonheur.

Après avoir dit, en plusieurs endroits, que les hommes qui ont été long-temps heureux, ne le sont pas plus que ceux qui n'ont joui que d'un instant de bonheur, il répéte souvent qu'il ne faut pas se donner la moindre peine [1], pour

[1] Mot-à-mot; *il ne faut pas étendre même un doigt.*

acquérir une sagesse momentanée, qui passe comme un éclair. Mais il suffira de rapporter ce qu'il a écrit sur ce sujet, dans le sixieme livre de ses Questions morales. Il commence par établir que toute espece de bien ne cause pas une égale joie, & que toute bonne action ne donne pas un égal sujet de gloire; & il ajoute ensuite: « Celui qui ne » devra avoir la prudence que pour un » moment, ou au dernier instant de » sa vie, ne se donnera pas le moin- » dre mouvement pour une sagesse » éphemere; puisque, pour être long- » temps heureux, les hommes n'ont pas » une plus grande somme de bonheur, » & qu'une félicité éternelle n'est pas » plus desirable qu'un bonheur d'un inf- » tant ». S'il croyoit que la prudence est un bien qui produit le bonheur, comme le pensoit Epicure, il n'y auroit à reprendre, dans ce passage, que ce qu'il a d'absurde & de paradoxal; mais puisque, suivant Chrysippe lui-même, la prudence ne differe pas du bonheur, ou plutôt n'est que le bonheur même, n'est-ce pas une contradiction manifeste, que de dire qu'un bonheur éternel n'est pas plus desirable qu'une félicité passagere, & que celle-ci n'est d'aucun prix?

Il avance que toutes les vertus se suivent l'une & l'autre, non-seulement, en ce sens, que celui qui en a une, les a toutes, mais aussi parce que celui qui agit d'après une seule, agit d'après toutes. Un homme, selon lui, n'est parfait, qu'autant qu'il possede toutes les vertus, comme une action n'est parfaite, que lorsqu'elle est produite par toutes les vertus. Cependant il dit, dans le sixieme livre de ses Questions morales, qu'un homme de cœur manque quelquefois de courage, & qu'un lâche ne se conduit pas toujours lâchement, parce que certains objets, qui viennent frapper leur imagination, font que l'un persiste dans ses jugemens & que l'autre s'en écarte. Il ajoute qu'il n'est pas vraisemblable qu'un homme intempérant le soit toujours. Si donc être brave ou lâche, c'est agir avec courage ou avec lâcheté, les Stoïciens se contredisent, lorsqu'ils soutiennent que tous les vices se trouvent réunis dans un homme vicieux, & toutes les vertus dans un homme vertueux; qu'un homme de cœur n'est pas toujours brave, ni un homme timide, toujours lâche. Des vices & des vertus.

Il définit la rhétorique, un art qui De la Rhétorique.

a pour objet l'ornement & la disposition du discours. Voici ce qu'il dit à ce sujet, dans le premier livre : « Il ne » faut pas seulement orner ses discours » avec élégance & simplicité, mais » encore conformer ses gestes, le » son de sa voix, l'air de son visage » & tous les mouvemens de ses mains » à la nature du sujet qu'on traite ». Après s'être montré, en cet endroit, si recherché & si subtil, écoutons comment, dans ce même livre, il parle de la rencontre des voyelles : » Il faut peu » s'embarrasser de ces sortes de négligences & s'occuper d'objets plus importans; on peut même se permettre quelques obscurités, quelques phrases défectueuses, & jusqu'à des solécismes, » quoique la plupart des orateurs en » aient honte ». Un homme, qui, tantôt veut qu'on s'observe en parlant en public, jusqu'à prendre une contenance décente, & qui tantôt permet de n'avoir aucun égard à des obscurités, à des phrases défectueuses, & même à des solécismes, prouve qu'il dit, sans réflexion, tout ce qui lui vient en pensée.

De la nutrition.

Dans ses Questions de physique, après

avoir recommandé de suspendre son jugement sur les choses qu'on ne peut apprendre que par sa propre expérience, ou par l'instruction des autres, il ajoute : « Ainsi nous ne croirons pas avec Platon » que les alimens liquides entrent dans » les poumons, & les nourritures so- » lides dans l'estomac ; nous n'approu- » verons pas plusieurs autres erreurs » semblables ». Pour moi, je ne vois pas de plus grande contradiction, ni d'erreur plus honteuse, que de faire ce qu'on reproche aux autres. Or il a dit lui-même, que dix propositions sont susceptibles de plus d'un million de combinaisons, quoiqu'il n'ait pas fait, à cet égard, toutes les recherches qu'il falloit, & qu'il ne se soit pas fait instruire de la vérité, par des savans versés dans ces matieres. Mais Platon a pour lui le suffrage des médecins les plus célebres, tels qu'Hippocrate [1], Philistion, Dioxippe, dis-

[1] Plutarque se trompe ici en attribuant à Hippocrate une opinion absolument contraire à celle qui a été enseignée par ce grand homme. Voyez ce que nous en avons dit dans les propos de table, tom. IX, p. 151, où cette question est traitée fort en détail.

ciple d'Hippocrate; &, parmi les poëtes, Euripide, Alcée, Eupolis & Eratosthene, qui tous disent que la boisson va dans les poumons. Pour Chrysippe, son assertion est contredite par tous les mathématiciens, & entr'autres par Hipparque, qui démontre qu'il y a dans son raisonnement une grande erreur de calcul, puisque, dans ces dix propositions, les affirmatives ne donnent que cent trois mille quarante-neuf combinaisons, & les négatives que trois cent dix mille neuf-cens cinquante deux [1].

Des principaux biens.

Quelques anciens philosophes ont dit qu'il étoit arrivé à Zénon, comme à ce marchand dont le vin commençoit à s'aigrir, & qui ne pouvoit plus le vendre ni comme vin ni comme vinaigre. De même Zénon n'a pu débiter ce qu'il appelle les biens préalables [2], ni com-

[1] Il seroit, je crois, inutile de vérifier ces calculs. Il suffit de savoir en géneral que les mots & les propositions sont susceptibles de combinaisons qui peuvent être poussées presqu'à l'infini.

[2] Ces biens préalables, comme on va le voir plus bas, étoient la richesse, la santé, le repos, que les Stoïciens en général plaçoient au rang des choses indifférentes.

me bons ni comme indifférens. Mais Chryſippe les a rendus encore d'une défaite moins aiſée. Car il dit quelque part, qu'il faut être fou pour ne faire aucun cas de la richeſſe, de la ſanté, du repos, de l'intégrité du corps, & pour négliger de ſe les procurer; il cite ce vers d'Héſiode:

Perſès, chéri des dieux, travaillez ſans relâche:

& il dit qu'il n'y auroit qu'un fou qui pût dire au contraire:

Perſès, cheri des dieux, renoncez au travail.

Dans ſon traité des Vies, il dit que le ſage fera ſa cour aux rois par intérêt, qu'il exercera la profeſſion de ſophiſte pour de l'argent, qu'il ſe fera payer d'avance par quelques-uns de ſes diſciples, & par d'autres à un terme convenu. Il ajoute même, dans ſon ſeptieme livre des Offices, qu'il ira juſqu'à faire, s'il le faut trois fois la cul-

Zenon leur donnoit le nom de biens préalables, apparemment parce qu'il les regardoit comme des avantages propres à conduire au bonheur; le mot grec du moins ſemble le faire entendre.

bute, pour gagner un talent. Dans le premier livre des Biens, il permet, en quelque sorte, de donner à ces avantages préalables le nom de biens, & d'appeler maux, leurs contraires. Voici ses termes: « Si quelqu'un, d'après ces changemens de termes, veut appeler bien » & mal ce qui l'est par rapport à lui-» même, & les rechercher, sans se dé-» tourner vers d'autres objets, il peut, » pourvu qu'il ne se trompe pas sur le » vrai sens des termes, suivre les dé-» nominations communes ». Après avoir ainsi mis ces préalables si près des biens, & les y avoir, pour ainsi dire, mêlés, il dit au contraire, dans son troisieme livre des Exhortations, que rien de tout cela ne nous intéresse, & que la raison nous en éloigne. Dans le troisieme livre de la Nature, il prétend que quelques-uns regardent comme heureux les rois & les gens libres, principalement, parce qu'ils ont des bassins & des franges d'or; mais que l'homme de bien n'est pas plus affecté de la perte de toute sa fortune, que de celle d'une drachme, & d'une maladie grave que d'une légere contusion au pied. Il a soumis à ces sortes de contradictions, non-

seulement

seulement la vertu, mais encore la providence. Car la vertu sera bien stupide & bien méprisable, si elle s'occupe de choses de cette espèce, & que, pour les acquérir, elle oblige le sage d'aller jusqu'au Bosphore, & de faire la culbute. Jupiter est ridicule, lorsqu'il se plaît à être nommé le Dieu qui donne les richesses, qui prodigue les fruits, & qui fait naître la joie dans le cœur des mortels, puisqu'il ne donne aux méchans que des bassins & des franges d'or; & que les richesses, que sa providence procure aux gens de bien, valent à peine une drachme. Apollon est encore plus digne de risée, de s'amuser à rendre des oracles sur des bassins & des franges d'or, ou sur de foibles contusions au pied [1].

La démonstration dont ils font usage, rend encore la contradiction plus sensible. Les choses, disent-ils, dont on peut bien ou mal user, ne sont, ni

[1] Dans les derniers temps, on alloit consulter les Dieux pour les plus simples bagatelles; nous avons vu Plutarque s'en plaindre dans le traité sur les oracles de la Pythie.

des biens, ni des maux. Or, tous les gens vicieux usent mal de la richesse, de la santé, de la force du corps; ainsi aucun de ces avantages ne peut s'appeler un bien. Si donc Dieu ne donne pas la vertu aux hommes, & que le bien mérite par lui-même notre choix, ou si Dieu donne la richesse & la santé, sans la vertu, il les donnera à des hommes qui en useront mal, c'est-à-dire, pour leur honte, & pour leur perte. Mais si les Dieux peuvent donner la vertu, & qu'ils ne le fassent pas, ils ne sont pas bons, & s'ils ne peuvent pas rendre les hommes vertueux, ils ne peuvent pas non plus leur être utiles, puisque sans la vertu, rien n'est bon ni utile. Il ne sert de rien de dire que les Dieux jugent d'après leur force & leur vertu ceux qui sont devenus bons sans leur secours. Les gens de bien jugent aussi les méchans sur leur force & sur leur vertu. Ainsi les Dieux ne feront pas plus d'avantage aux hommes, qu'ils n'en recevront d'eux. Mais Chrysippe ne se croit bon, ni lui-même, ni aucun de ses amis ou de ses maîtres. Que doivent-ils donc penser des autres, si

ce qu'ils disent est vrai, que tous les hommes sont des insensés, des furieux, des impies, des transgresseurs des loix, qu'ils sont plongés dans la misere, dans un abyme de malheurs (1) ?

De la source de nos miseres.

Ils disent cependant que, quoique malheureux à ce point, nous sommes gouvernés par la Providence; mais si les Dieux venant à changer de nature, vouloient nous affliger, nous tourmenter, & nous accabler de maux, ils ne pourroient pas nous réduire dans un pire état que celui où nous sommes, puisque, selon Chrysippe, notre vie ne sauroit être ni plus dépravée, ni plus malheureuse, au point que si elle pouvoit parler, elle diroit avec Hercule :

De malheurs accablée, en ai-je encore à craindre?

Quelles maximes donc plus contradictoires que celles que Chrysippe avance sur les Dieux & sur les hommes ? Il dit des premiers, qu'ils disposent tout

[1] Ils en exceptoient le sage, c'est-à-dire, celui qui faisoit profession de suivre leur doctrine.

avec la plus grande sageſſe, & des autres, qu'ils ne peuvent être dans un état plus malheureux. Quelques Pythagoriciens le blâment d'avoir dit dans ſon traité de la Juſtice, que les coqs ont été produits pour une fin utile, parce qu'ils nous réveillent, qu'ils font la chaſſe aux ſcorpions, & qu'ils nous animent aux combats, par l'exemple de leur force & de leur courage; que cependant il faut les manger, de peur que leur trop grande multiplication ne nuiſe aux ſervices qu'ils nous rendent. Mais Chryſippe ſe moque de ceux qui le blâment, au point que dans ſon troiſieme livre des Dieux, il s'exprime ainſi ſur le compte de Jupiter, de ce Dieu, ſauveur & créateur, pere de la juſtice, des loix & de la paix : « Comme les villes dont la population » devient trop nombreuſe, envoient » au loin des colonies, ou entre- » prennent quelque guerre, de même » Dieu ménage des cauſes de deſtruc- » tion ». Et il cite en témoignage Euripide & d'autres poëtes qui diſent que les Dieux ſuſciterent la guerre de Troye, pour diminuer le trop grand nombre d'hommes. Je paſſe bien d'autres

abſurdités, car je ne me ſuis propoſé que de relever les contradictions des Stoïciens, & non toutes leurs erreurs. Mais ce qui eſt digne de remarque, c'eſt qu'en donnant toujours à Dieu les dénominations les plus belles, & qui ſuppoſent le plus d'amour pour les hommes, il lui attribue en même temps des actions cruelles & dignes des peuples barbares de la Galatie. En effet ces terribles deſtructions d'hommes cauſées par des guerres ſanglantes, comme celles de Troye, de Perſe ou du Péloponneſe, ne reſſemblent point du tout à des envois de colonies, à moins que ces philoſophes n'aient été informés qu'il s'eſt établi quelques villes ſous terre, & dans les enfers. Mais Chryſippe fait de Dieu un autre Déjotarus, lequel ayant pluſieurs enfans, & voulant laiſſer à un ſeul ſon royaume de Galatie, & toutes ſes richeſſes, fit périr tous les autres, comme on coupe les branches d'un ſep de vigne, afin que celle qu'on conſerve devienne plus belle & plus vigoureuſe. Encore le vigneron ne fait-il ce retranchement que ſur les branches foibles & petites. De même, afin de ménager une chienne,

nous lui ôtons plusieurs de ses petits, lorsqu'ils viennent de naître, & qu'ils n'ont pas encore les yeux ouverts. Au contraire, Jupiter qui a lui-même formé les hommes, qui les fait croître & avancer en âge, se plaît ensuite à les tourmenter, à leur préparer des causes de destruction, tandis qu'il étoit bien plus simple de ne pas les faire naître. Mais c'est peu de chose auprès de ce que je vais dire. Il ne s'eleve jamais de guerre parmi les hommes, qu'elle ne soit causée par quelque passion vicieuse. L'une a pour cause la volupté, l'autre, l'avarice, celle-ci, l'amour de la gloire, celle-là, l'ambition. Si donc Dieu est l'auteur des guerres, il l'est aussi des vices, & c'est lui qui irrite les passions des hommes, & qui déprave leur cœur. Cependant Chrysippe, dans son traité des Jugemens, & dans son second livre des Dieux, dit qu'il est contre-toute raison de supposer que Dieu soit l'auteur d'aucune action vicieuse; que comme les loix ne sont jamais cause des transgressions qui les font violer, de même les Dieux ne sont auteurs d'aucune impiété. Il est également con-

forme à la raiſon de croire que les Dieux ſoient jamais cauſe d'aucune action honteuſe.

De l'action de Dieu ſur les hommes.

Mais quoi de plus honteux pour les hommes, que de ſe détruire les uns les autres ? C'eſt cependant, ſelon Chryſippe, ce dont Dieu leur ſuſcite les occaſions. Mais, dira quelqu'un, ne loue-t-il pas au contraire Euripide d'avoir dit :

Si les Dieux font le mal, ils ceſſent d'être Dieux.

Et ailleurs :

Oui, d'accuſer les Dieux, il eſt toujours facile.

Mais que faiſons-nous autre choſe que de rapporter les maximes & les paroles de ce philoſophe, qui ſont contradictoires les unes aux autres. Car ce vers d'Euripide, que nous venons de citer, peut être allégué contre Chryſippe lui-même, non pas une, ni deux, ni trois fois, mais mille ; & c'eſt de lui qu'on peut dire,

Oui, d'accuſer les Dieux, il vous eſt bien facile.

D'abord, dans le premier livre de la

Nature, il compare la cause du mouvement à une coupe, qui contient un breuvage composé de sucs différens, & dans laquelle tous les êtres sont agités, chacun à leur maniere. Après quoi il ajoute : « Puisque telle est l'administra-» tion de l'univers, il est nécessaire » que nous nous y conformions, soit » que les maladies nous affectent, soit » que nous soyons mutilés, soit enfin » que nous soyons grammairiens ou » musiciens ». Il dit encore : « En » conséquence nous dirons la même » chose de nos vertus & de nos vices, » & en général de la connoissance & » de l'ignorance des arts, comme je » l'ai déja observé ». Bientôt après, ôtant toute espece d'équivoque, il ajoute : « Les choses particulieres, » même les plus petites, ne peuvent » arriver que conformément à la raison » de la nature universelle ». Or, que la Nature universelle & sa raison, soit la même chose que le Destin, la Providence & Jupiter, c'est, je crois, ce qui n'est pas ignoré, même aux Antipodes. Car ils le répetent à tout propos ; & ils disent qu'Homere a parlé

très-exactement, quand il a dit :

Ainsi de Jupiter l'ordre s'exécutoit ; Iliad. 1, 5.

ce qu'il entendoit, disent-ils, du destin & de la nature universelle par qui tout est gouverné. Maintenant comment ces deux choses sont-elles vraies, & que Dieu n'est la cause d'aucune action honteuse, & que rien, jusqu'aux plus petites choses ne peut se faire que conformément à la nature universelle & à sa raison ? Car certainement dans toutes les choses qui se font, sont compriſes les actions honteuses.

De la liberté absolue donnée aux vices.

Epicure se met l'esprit à la torture, & imagine toutes sortes de subtilités pour affranchir notre libre arbitre du mouvement éternel, afin de laisser au vice tout le blâme qu'il mérite. Chrysippe le met à cet égard en pleine liberté ; en effet, selon lui, le vice est produit, non-seulement par la nécessité & par la destinée, mais encore par la raison même de Dieu, & conformément à la nature la plus parfaite. Voici ses propres expressions : « La nature universelle s'étendant à » tout, il faut que tout ce qui se

» fait par la raiſon ou par quelqu'une » de ſes parties, ſe faſſe ſuivant cette » nature, & conformément à ſa raiſon; » & que tout ſe ſuive ſans obſtacle, » puiſque rien au dehors ne peut ar- » réter ſon opération, & qu'aucune » de ſes parties ne peut avoir de mou- » vement ou d'affection qui ne ſoit con- » forme à cette nature univerſelle ». Mais quelles ſont ces affections & ces mouvemens des parties de la nature? Il eſt clair que les affections ſont les vices & les maladies de l'ame, comme l'avarice, la volupté, l'ambition, la lâcheté & l'injuſtice. Les mouvemens ſont les actions qui naiſſent de ces vices; les adulteres, les vols, les trahiſons, les meurtres, les parricides. Chryſippe croit qu'aucun de ces crimes ne ſe fait que conformément à la raiſon de Jupiter, à la loi, à la juſtice & à la Providence, de maniere que les prévarications de la loi, ne ſont pas contraires à la loi, que les torts qu'on fait à autrui, & les crimes que l'on commet, ne bleſſent ni la juſtice ni la Providence.

Il dit cependant que Dieu châtie le vice, & qu'il fait bien des choſes pour

la punition des méchans. Voici comme il s'exprime dans le second livre des Dieux : « Les gens de bien éprouvent » quelquefois des accidens fâcheux, » non, il est vrai, par punition, » comme les méchans, mais par une » autre sorte de dispensation divine, » ainsi qu'on le voit dans les répu- » bliques ». Il dit encore dans ce même ouvrage : « Premierement, il faut » entendre ce qui regarde les maux » dans le sens que nous avons déja » expliqué ; en second lieu, il faut » savoir qu'ils sont distribués d'après la » raison de Jupiter, soit par punition, » soit par une autre dispensation qui » intéresse tout l'univers ». N'est-ce pas déja une chose bien indigne que le vice se fasse d'après la raison de Jupiter, & que cependant ce Dieu le punisse ? Mais il rend cette contradiction encore plus choquante, lorsqu'il dit dans le second livre de la Nature : « Le vice considéré même dans les » actions les plus atroces, a une raison » qui lui est particuliere, car il se fait » conformément à la raison de la na- » ture, & on peut presque dire qu'il n'est » pas sans quelque utilité, par rapport

» à l'univers ; car autrement il n'y » auroit pas de biens ». Et après cela il reprend ceux qui disputent pour & contre, lui qui par l'envie de toujours parler & de dire quelque chose de singulier & d'extraordinaire, prétend qu'il n'est pas sans quelque utilité, qu'il y ait des coupeurs de bourse, des délateurs, des voluptueux ; que ce n'est pas inutilement qu'il y a des gens inutiles, pernicieux & misérables. Qu'est-ce donc que ce Jupiter ? J'entends celui de Chrysippe, pour punir ainsi des actions qui ne sont ni volontaires ni inutiles ? Car d'après le raisonnement de ce philosophe, le vice est absolument irréprehensible, & Jupiter, au contraire, très-blâmable, soit qu'il ait produit le vice sans aucune utilité, soit qu'il le punisse après l'avoir produit pour une fin utile. Dans son premier livre sur la Justice, après avoir dit des Dieux, qu'ils s'opposent à quelques injustices, il ajoute qu'il n'est pas possible de détruire entierement le vice, & que quand même cela se pourroit, il ne seroit pas expédient de le faire. Il n'est pas de mon sujet d'examiner, s'il ne seroit pas expédient de détruire les

trangreſſions des loix, les injuſtices & toutes les folies humaines ; mais Chryſippe, qui par ſes préceptes philoſophiques s'efforce, autant qu'il peut, d'extirper tous les vices, ce qu'il n'eſt pas, ſelon lui, expédient de faire, contredit en cela, & Dieu, & la raiſon. D'ailleurs, en diſant qu'il y a des injuſtices auxquelles Dieu s'oppoſe, il prouve qu'il y a donc des actions impies & criminelles.

Différence dans les vices.

Après avoir dit en pluſieurs endroits qu'il n'y a rien de répréhenſible & de blâmable dans ce monde, parce que tout y eſt réglé conformément à la plus parfaite nature, il admet ailleurs des négligences répréhenſibles, & ſur des choſes qui ne ſont ni petites, ni légeres. Il dit dans ſon troiſieme livre de la Subſtance, que des fautes de cette nature peuvent arriver même aux gens de bien ; après quoi il ajoute : « Cela vient-il de ce qu'on néglige » les moindres objets, comme dans une » grande maiſon, il ſe perd des grains » de bled, ou un peu de ſon, quoique » tout le reſte y ſoit dans le plus » grand ordre ? Ou bien, y a-t-il » quelques mauvais génies qui préſident

» à ces sortes de détails dans lesquels » il se glisse des négligences repré- » hensibles » ? Il dit aussi que la né- cessité y entre pour beaucoup. Je ne m'arrêterai pas à relever ici la légéreté avec laquelle il compare à du son qui se perd, les malheurs qu'ont éprouvé les hommes les plus vertueux, comme la condamnation de Socrate, la mort de Pythagore brûlé vif par les Cylo- niens (1), les tourmens affreux dans lesquels les tyrans Démylus & Denys firent expirer Zénon & Antiphon (2);

---

[1] Nous avons déja eu occasion de par- ler de cet évenement dans le traité sur le démon de Socrate, *tom. VII, p. 385*, quoi- qu'en cet endroit Plutarque ne parle point de Pythagore, mais seulement de ses dis- ciples qui furent presque tous brûlés. Nous y avons dit que cette persécution fut ex- citée par Cylon qui avoit fort desiré d'être admis dans l'école de Pythagore, & qui, pour se venger du refus qu'il en éprouva, fit mettre le feu à la maison dans laquelle ses disciples étoient assemblés.

[2] Il s'agit ici de Zénon d'Elée que le tyran de sa patrie, nommé Néarque par Diogene-Laerce dans la vie de ce philo- sophe, *liv. IX, sect. 26*, fit piler dans un mortier, parce qu'il avoit conspiré contre

mais dire qu'il y a de mauvais génies que la Providence divine a prépoſés à ces ſortes d'événemens, n'eſt-ce pas calomnier Dieu, & le repréſenter comme un roi qui confie le gouvernement de ſes provinces à des Satrapes & à des miniſtres pervers, & qui les laiſſe avec indifférence outrager & tourmenter les meilleurs de ſes ſujets ?

De la nature des Dieux.

Mais s'il eſt vrai que la néceſſité entre pour beaucoup dans les événemens humains, Dieu ne tient pas tout ſous ſa puiſſance, & tout n'eſt pas gouverné, conformément à ſa raiſon. Chryſippe combat vivement Epicure, & ceux qui détruiſent la Providence, & pour les réfuter, il fait valoir l'idée naturelle que nous avons des Dieux, & qui nous les fait regarder comme les amis & les bienfaiteurs des hommes. Cette doctrine eſt ſi ſouvent répétée dans les ouvrages des Stoïciens, qu'il eſt inutile de citer ici leurs propres paroles. Cependant tous les hommes ne croyent pas que les Dieux ſoient bons. Voyez,

---

lui. Antiphon étoit un poëte tragique qui fut mis à mort par Denys, jaloux de ce qu'il faiſoit de meilleures tragédies que lui.

par exemple, ce que les Syriens & les Juifs penſent de la divinité (1). Voyez

---

[1] Nous avons vu dans le traité de la ſuperſtition, que les Syriens prétendoient que ſi quelqu'un mangeoit de certains poiſſons, la déeſſe de Syrie, qui étoit Junon ſelon les uns, & Cybele ſuivant d'autres, lui rongeoit la partie antérieure des jambes, couvroit ſon corps d'ulceres, & lui faiſoit tomber le foie en pourriture. Voyez la note ſur cet endroit, tom. II, p 338. Voyez auſſi ce que nous avons dit au ſujet des reproches que les païens faiſoient aux Juifs, *tom. VIII, p. 460 & ſuivantes.* J'ajouterai ici que le mépris dans lequel les Juifs étoient tombés à l'époque du temps de Plutarque, après la priſe de Jéruſalem, & les ſuperſtitions abſurdes dans leſquelles donnoient ceux qui cherchoient à faire trafic d'un prétendu ſavoir, avoient donné lieu aux calomnies les plus groſſieres contre la religion judaïque. Si les païens avoient mieux connu les livres ſacrés des Juifs, & ſurtout les écrits ſublimes des prophetes, & les pſeaumes de David, ils n'auroient pu, ſans une extrême partialité, y méconnoître les idées les plus nobles, les plus élevées & les plus dignes de la majeſté de Dieu, exprimées dans un ſtyle raviſſant, & bien ſupérieur à tout ce que l'éloquence humaine peut enfanter de grand & de merveilleux. Longin, cet excellent critique, avoit été vivement frappé de la ſublime & énergique

de combien de superstitions sont remplis les écrits des poëtes. Presque personne, parmi les Stoïciens (1), ne croit que Dieu ait été engendré, & qu'il soit corruptible. Pour ne pas les citer tous, je me bornerai au seul Antipater de Tarse, qui dit dans son ouvrage sur les Dieux : « Afin de jetter plus de jour sur cette » matiere, j'exposerai en peu de mots » l'opinion que j'ai des Dieux. Je crois » donc que Dieu est un animal heureux, » incorruptible, & bienfaiteur des » hommes ». Ensuite, en expliquant chacun de ces termes, il ajoute : « En effet tous les hommes croyent les » Dieux incorruptibles ». Mais Chrysippe n'est point de l'opinion qu'Antipater attribue à tous les hommes. Il croit que de tous les Dieux Jupiter seul (2)

---

précision du célebre passage de la Genese : *Dieu dit ; que la lumiere soit, & la lumiere fut.* Et combien d'autres traits semblables dans ces livres divins !

[1] Le texte ne nomme point les Stoïciens ; mais la suite prouve clairement qu'il faut les suppléer.

[2] Il y a dans le grec : *le feu seul est incorruptible*, & cette leçon n'est point destituée de vérité, puisque nous avons déja

eſt incorruptible, que tous les autres, ſans exception ont été engendrés, & qu'ils doivent tous périr. Il le répéte, preſque dans tous ſes ouvrages; je ne citerai qu'un paſſage de ſon troiſieme livre des Dieux: « Il en eſt, dit-il, » autrement des Dieux, car les uns » ont été engendrés & ſont corrup- » tibles; les autres n'ont pas été » produits. La démonſtration de cette » doctrine eſt un des premiers objets » de la philoſophie naturelle. Le ſoleil, » la lune & les autres Dieux de même » nature ont été engendrés; Jupiter » ſeul eſt éternel ». Il dit un peu plus loin: « Nous dirons la même choſe » de Jupiter & des autres Dieux, » quant à leur origine & à leur cor- » ruptibilité. Car ceux-ci ſont ſujets à

---

eu plus d'une fois occaſion de voir que les Stoïciens définiſſoient Dieu, un feu artiſte & intelligent, qui donnoit la forme & l'organiſation à tous les corps, & dans lequel tous les êtres devoient ſe réſoudre par un embrâſement général, pour en renaître enſuite, & s'y conſumer de nouveau. Mais le paſſage de Chryſippe que Plutarque va citer, prouve qu'il faut lire ici *Jupiter*.

» périr, & les parties de l'autre ſont » incorruptibles ». Je rapprocherai de cette doctrine de Chryſippe un paſſage d'Antipater : « Tous ceux, dit ce philoſophe, « qui ôtent aux Dieux leur » bienfaiſance, affoibliſſent en partie » les notions premieres que nous avons ». de la divinité. Il faut en dire autant » de ceux qui les croyent ſujets à la » génération & à la corruption ». Si donc celui qui croit les Dieux périſſables, tombe dans la même abſurdité que celui qui nie leur providence & leur amour pour les hommes, Chryſippe n'eſt pas moins dans l'erreur qu'Epicure, puiſque l'un ôte aux Dieux leur immortalité, & l'autre leur bienfaiſance.

De ce qui fait leur nourriture & leur bonheur.

Dans ſon troiſieme livre des Dieux, Chryſippe, en parlant de la maniere dont ils ſe nourriſſent, s'exprime ainſi : « Les autres divinités uſent de nour- » riture à peu près comme nous, & » c'eſt par ce moyen qu'ils entretiennent » leur vie ; mais Jupiter & le monde » ſe nourriſſent d'une autre maniere » que les Dieux engendrés, & qui » doivent périr par le feu ». Il ſoutient ici que tous les Dieux, excepté Jupiter

& le monde, prennent de la nourriture; & dans ſon premier livre de la Providence, il dit que Jupiter prend de l'accroiſſement, juſqu'à ce que toutes choſes ſoient conſommées en lui, parce que la mort étant la ſéparation de l'ame d'avec le corps, & l'ame du monde ne ſe ſéparant jamais d'avec lui, mais prenant des accroiſſemens ſucceſſifs, juſqu'à ce qu'elle ait conſumé en elle-même l'univerſalité de la matiere, on ne peut pas dire que le monde doive mourir. Quelle plus grande contradiction que d'avancer qu'un même Dieu ſe nourrit & ne ſe nourrit point ? Il n'eſt pas beſoin de raiſonnemens pour prouver cette inconſéquence ; car il le dit ouvertement au même endroit : « Le monde ſe ſuffit à lui-même, parce » qu'il contient tout ce qui lui eſt » néceſſaire. Il ſe nourrit de lui-même, » & prend de l'accroiſſement, parce » ſes parties ſe changent les unes dans » les autres ». Non-ſeulement donc il ſe contredit, quand il avance dans un endroit, que tous les Dieux prennent de la nourriture, excepté Jupiter & le monde, & dans un autre que le monde ſe nourrit auſſi ; mais il le fait bien

davantage, lorſqu'il aſſure que le monde s'accroît en ſe nourriſſant de lui-même. Au contraire il falloit plutôt dire que le monde ſeul ne prend pas d'accroiſſement, puiſqu'il ne ſe nourrit que de ſa propre deſtruction, & que les autres Dieux en prennent, puiſqu'ils tirent du dehors leur nourriture; & par conſéquent que c'eſt le monde qui ſe conſume en eux, s'il eſt vrai qu'il tire de lui-même ſa nourriture, & que les Dieux la reçoivent de lui. En ſecond lieu, une autre idée que renferme naturellement la notion des Dieux, eſt celle de leur bonheur & de leur perfection. Auſſi les Stoïciens louent-ils Euripide d'avoir dit :

Au deſſus des beſoins, Dieu par ſon rang ſuprême,
Parfaitement heureux ſe ſuffit à lui-même.

Mais Chryſippe dans les paſſages que je viens de citer, prétend que le monde ſeul ſe ſuffit à lui-même, parce que ſeul il contient en ſoi tout ce dont il a beſoin. Que ſuit-il de cette aſſertion [1] ? Que ni le ſoleil, ni la lune,

[1] Le texte répete; *que le monde ſeul ſe ſuffit à lui-même.*

ni aucun des autres Dieux ne se suffisent à eux-mêmes, & par conséquent qu'ils ne sont pas heureux.

De la génération de l'ame.

Il croit que le fétus est nourri par la nature, dans le sein de la mere, comme une plante dans la terre; qu'aussitôt qu'il est né, il est refroidi & fortifié par l'air, ses esprits changent de nature, & il devient un animal; qu'ainsi c'est avec raison que le nom qu'on donne à l'ame vient du mot qui signifie rafraîchissement [1]. Mais bientôt en contradiction avec lui-même, il dit que l'ame est un esprit d'une nature plus subtile, & composé de parties très-déliées. Car comment est-il possible qu'un corps naturellement épais devienne subtil & délié par le refroidissement & la condensation? Et ce qui est encore plus fort, comment, après avoir affirmé que c'est le refroidissement qui fait que le corps devient animé, peut-il croire que le soleil qui est d'une nature ignée, soit animé, & qu'il ait été produit par une exhalaison convertie

[1] Le mot grec qui signifie *ame*, est ψυχή, & Chrysippe le dérivoit de ψύχω, *rafraîchir*.

en feu? Voici ce qu'il dit dans ſon troiſieme livre de la Nature : « Le » changement du feu ſe fait de la » maniere ſuivante : par l'air il eſt » changé en eau ; de cette eau à » laquelle la terre ſert de ſoutien, l'air » ſe réſoud en vapeur, & quand l'air » eſt atténué, l'éther prend une forme » circulaire, & les étoiles ſont en- » flammées par la mer, ainſi que le » ſoleil ». Quoi de plus contraire à l'embrâſement, que le refroidiſſement? à la raréfaction, que la condenſation, dont l'une de l'air & du feu, produit l'eau & la terre, & l'autre change en feu & en air les ſubſtances humides & terreuſes? Cependant Chryſippe donne pour principe de l'animalité, tantôt l'embrâſement, tantôt le refroidiſſement. Il dit que lorſque l'inflammation eſt complette, l'être vit & eſt animé; mais quand il vient à s'éteindre & à s'épaiſſir, il ſe tourne en eau, en terre, & en ſubſtance purement corporelle. Voici comment il s'en explique dans ſon premier livre ſur la Providence : « Dès que le monde eſt » tout entier en nature de feu, il a » auſſitôt ſon ame & ſa faculté domi-

» nante ; mais lorſqu'il ſe change en
» une ſubſtance humide, dans laquelle
» l'ame eſt comme contenue, alors il
» prend une nature qui eſt une ſorte
» de compoſé d'ame & de corps, &
» il acquiert des rapports différens ».
Dans ce paſſage, il dit clairement que les parties inanimées du monde ſont elles-mêmes, par leur inflammation, changées en des êtres animés, & qu'au contraire, par leur extinction, l'ame s'affoiblit, devient humide, & retourne à la nature corporelle. C'eſt donc une abſurdité de ſa part, tantôt d'animer par le refroidiſſement les choſes inſenſibles, & tantôt de réduire en ſubſtances inanimées & inſenſibles la plus grande partie de l'ame du monde.

Mais outre cela le raiſonnement qu'il fait ſur la génération de l'ame, a pour baſe des preuves qui détruiſent ſon opinion. Il prétend que l'ame ſe forme dans un enfant, dès qu'il eſt ſorti du ſein de ſa mere, parce que ſes eſprits changent de nature, & ſe fortifient par le refroidiſſement, comme le fer ſe durcit par la trempe. Et pour prouver que l'ame n'eſt produite qu'après la naiſſance de l'enfant, ſon plus fort argument,

argument, est que les enfans ont des mœurs & des inclinations semblables à celles de leurs peres. Mais ici la contradiction saute aux yeux; car est-il possible que l'ame qui n'est produite qu'après l'enfantement, ait ses inclinations & ses mœurs formées avant l'enfantement; ou bien il faudra dire qu'une ame est semblable à une autre, avant qu'elle soit produite, c'est-à-dire qu'elle est par similitude, & qu'elle n'est pas, puisqu'elle n'existe pas encore. Et si quelqu'un prétend que c'est par l'organisation des corps que cette ressemblance s'imprime, & qu'ainsi les ames, après être formées, changent d'inclination; alors il détruit sa preuve de l'origine de l'ame. Car il suit de là que quand même l'ame ne seroit pas engendrée, une fois entrée dans le corps, elle éptouveroit un changemement, & prendroit cette ressemblance qui seroit l'effet de l'organisation.

Tantôt il avance que l'air est léger, & qu'il a la propriété de s'élever; tantôt, qu'il n'est ni grave ni léger. Dans son second livre du Mouvement, il dit que le feu n'ayant aucune pésanteur, gagne toujours le haut, & qu'il en est

De la nature de l'air & du feu.

de même de l'air ; que l'eau tient plus de la nature de la terre, & l'air de celle du feu. Dans ses Préceptes physiques, il penche vers l'opinion contraire, & il dit que l'air, par lui-même, n'a ni pésanteur ni légéreté ; qu'il est ténébreux de sa nature, & la preuve qu'il en donne, c'est qu'il est le principe du froid [1] ; que son obscurité est opposée à la clarté, & son froid à la chaleur du feu. Après avoir exposé ses principes, dans le premier livre de ces Questions naturelles, il dit, dans son traité des Habitudes, que les habitudes ne sont que des modifications de l'air, qu'elles seules donnent aux corps leur consistance ; que c'est l'air qui fait qu'un corps, contenu par une habitude, a une certaine qualité, parce qu'il lui donne cette consistance, qu'on appelle dureté dans le fer, densité dans la pierre, & blancheur dans l'argent. On sent tout ce que cette opinion a d'absurde & de contradictoire. Car, si l'air conserve toujours sa nature, comment, dans ce

[1] Voyez le traité sur le principe du froid, à la fin du tome XII.

qui n'eſt pas blanc, la noirceur ſe changera-t-elle en blancheur, la moleſſe en dureté, dans ce qui n'eſt pas dur, & la rarité en denſité, dans ce qui n'eſt pas denſe ? Ou ſi l'air, en ſe mêlant dans ces corps, s'aſſimile à eux, & ſubit des changemens, comment eſt-il une habitude, ou une faculté, ou la cauſe de ces effets, auxquels il eſt lui-même aſſujéti ? Car un changement qui lui fait perdre ſes qualités, prouve qu'il eſt paſſif, plutôt qu'agent, & qu'il eſt plus affoibli par les autres corps, qu'il ne leur donne leur conſiſtance. D'ailleurs les Stoïciens ſoutiennent hautement que la matiere, qui, par elle-même, n'a ni action ni mouvement, eſt ſuſceptible de toutes ſortes de qualités, que ces qualités ſont des eſprits qu'ils appellent des tenſions de l'air [1] ; & qu'elles donnent la forme & la figure aux parties de la matiere auxquelles elles s'attachent. Mais cela ne ſauroit s'accorder avec la nature qu'ils ont attribuée à l'air. Car,

[1] Mot-à-mot, *des tons*. Nous avons déja vu pluſieurs fois que par le mot *eſprit*, les Stoïciens entendoient une matiere très-pure & très-ſubtile. Voyez en particulier tome XII, p. 131.

s'il eſt une habitude & une tenſion, il doit aſſimiler à lui tous les corps qui par leur moleſſe, ſont ſuſceptibles de changement. Si, au contraire, par ſon mélange avec les corps, il prend des formes contraires à celles qu'il a naturellement, il s'enſuit qu'il eſt, en quelque ſorte, le ſujet de la matiere [1], & non pas ſa faculté.

Du lieu qu'occupe le monde.

Chryſippe dit ſouvent que hors du monde il y a un vuide infini, & que l'infini n'a ni commencement, ni milieu, ni fin. C'eſt le principal argument dont ſe ſervent les Stoïciens pour réfuter l'opinion d'Epicure, qui attribue aux atômes un mouvement naturel vers le bas, parce que dans l'infini, diſent-ils, il n'y a point de différence locale, qui faſſe que certains corps ſoient en haut & d'autres en bas. Mais, dans ſon quatrieme livre des Poſſibles, il ſuppoſe un milieu dans lequel le monde eſt placé. Voici ſes expreſſions: « Il » faut dire que le monde eſt incorrup» tible [2]; cette aſſertion auroit peut-

[1] Mot-à-mot, *la matiere de la matiere.*

[2] Il y a dans le texte, *eſt corruptible*; mais tout dit qu'il faut lire, *incorruptible.*

» être besoin de preuve; mais je la » crois certaine; & ce qui doit contribuer beaucoup à l'incorruptibilité » du monde, c'est qu'il occupe le milieu; car si on le supposoit placé » ailleurs, alors il seroit absolument » corruptible ». Il ajoute bientôt après : « Ainsi sa substance a éternellement » occupé le milieu; &, par cette situation qu'il a eu dès son origine, » par plusieurs causes différentes, & » aussi par un heureux hazard, il n'est pas » susceptible de corruption, & par conséquent il est éternel ». Ce passage offre d'abord une premiere contradiction manifeste, puisqu'il suppose un milieu à l'infini; mais il en contient une seconde, qui est moins frappante & plus absurde. Puisqu'il croit que le monde, s'il occupoit une autre place que le milieu, dans le vuide infini ne se conserveroit pas incorruptible, on voit clairement qu'il a craint que les parties qui forment sa substance, en se portant alors vers le milieu, n'entraînassent la dissolution & la destruction du monde. Mais il n'auroit pas eu cette crainte, s'il n'eût pensé que les corps tendent naturellement de tous les côtés vers le

milieu, non de la substance elle-même, mais de l'espace qu'elle occupe. Et c'est ce qu'il a souvent dit être impossible & contre nature; parce qu'il n'y a dans le vuide aucune différence qui fasse que les corps se portent d'un côté plutôt que d'un autre; & que c'est la composition même du monde, qui est la cause du mouvement que les corps ont vers le centre, & qui les fait s'y porter de tous les côtés. Il suffit de citer ici un passage de son second livre du Mouvement. Après avoir dit que le monde est un corps parfait, mais que ses parties ne le sont point, parce qu'elles existent moins pour elles-mêmes, que par rapport à l'univers; il parle ensuite de son mouvement, dont telle étoit la nature, que toutes ses parties tendoient à l'affermir, à le conserver, & non à le dissoudre & à le rompre, après quoi, il ajoute: « Ainsi l'univers ayant un mouvement & une tendance vers un même point, & ses parties, à raison de leur nature corporelle, ayant aussi ce même mouvement, il est vraisemblable que tous les corps ont, par leur nature, ce premier mouvement vers le centre du monde; que l'univers se meut

» ainſi vers lui-même, & ſes parties » auſſi, comme étant des portions de » lui-même ».

Mais, mon ami, pourroit-on lui dire, par quel accident avez-vous donc oublié ces paroles, pour affirmer enſuite que ſi, par un hazard heureux, le monde n'eût pas occupé le milieu, il auroit été ſujet à la diſſolution & à la mort? Si ſon mouvement naturel eſt de tendre toujours vers ſon centre, & que ſes parties s'y portent auſſi de tous les côtés, dans quelque partie du vuide qu'il eût été placé, comme il ſe ſeroit toujours contenu & reſſerré lui-même, il ſeroit toujours reſté indiſſoluble & incorruptible. Car les corps qui ſe briſent & ſe diviſent, n'éprouvent cette diſſolution que par la ſéparation de chacune de leurs parties, qui, abandonnant le lieu qu'elles occupoient, contre leur nature, vont prendre la place qui leur convient. Mais vous, qui croyez que ſi le monde occupoit une autre place dans le vuide, il ſeroit ſujet à une deſtruction totale; qui le déclarez même, & qui, pour cela, mettez un milieu dans un infini qui ne peut en avoir, vous avez donc abandonné ces tenſions, ces adhérences,

ces inclinaisons, comme de foibles garans de sa conservation; vous n'avez attribué qu'à la place qu'il occupe la cause de sa durée, &, comme si vous preniez plaisir à vous réfuter vous-même, vous ajoutez encore : « Il est naturel » que chaque partie du monde soit mue » par elle-même, de la même maniere » qu'elle se meut dans sa liaison avec » les autres parties, quand-même, par » une simple supposition, nous la con- » cevrions placée dans quelque espace » vuide du monde. Comme alors, con- » tenue de toutes parts, elle se por- » teroit vers le centre, elle persévére- » roit dans le même mouvement, en » supposant même qu'il se feroit subi- » tement du vuide autour d'elle; d'ail- » leurs une partie quelconque, environ- » née par le vuide, ne perd point sa ten- » dance naturelle vers le centre du mon- » de. Et le monde lui même, si le ha- » zard ne lui eût pas donné la place » qu'il occupe dans le milieu, eût per- » du cette tension qui le contient & » le conserve, parce que les différen- » tes parties de sa substance se seroient » portées de différens côtés ». Il y a dans ce passage des contradictions bien cho-

quantes contre la physique ; mais il est encore plus opposé à Dieu & à la Providence, à qui il ôte la principale & la plus importante influence, pour ne leur laisser que les plus légeres. En effet, la cause qui contribue le plus à la conservation du monde, c'est que sa substance étant intimement liée à ses parties, elle est contenue par elle-même. Mais, suivant Chrysippe, cette disposition est l'effet du hazard. Car, si c'est le lieu que le monde occupe, qui le rend incorruptible, & que ce soit le hazard qui l'y ait placé, il est évident que l'univers doit sa conservation au hazard, & non au destin ni à la Providence.

Du possible.

Mais quelle contradiction entre la doctrine que Chrysippe enseigne sur le possible, & celle qu'il établit sur la destinée? Car si le possible n'est point ce qui est ou qui sera vrai, comme le prétend Diodore, mais tout ce qui peut être, quand même il ne devroit jamais exister, il y aura beaucoup de choses possibles, qui ne seront pas produites par le destin immuable lequel soumet tout à son inévitable pouvoir. Ainsi le destin perd sa puissance. Ou, s'il est tel que Chrysippe se le figure, ce qui pour-

roit être, deviendra souvent impossible; tout ce qui est vrai, sera nécessaire, puisqu'il sera compris dans la plus absolue de toutes les nécessités; & tout ce qui est faux, sera impossible, parce que la plus puissante des causes s'opposera à ce qu'il soit jàmais vrai. Car comment est-il possible qu'un homme meure sur terre, quand le destin a déterminé qu'il mourroit sur mer? Ou comment un homme qui est à Mégare, peut il aller à Athenes, si le destin s'y oppose?

De l'imagination par rapport au destin.

Ce qu'il avance, avec tant de légéreté, sur les objets qui frappent notre imagination, est encore contraire au pouvoir du destin. Pour montrer que ces objets ne sont pas, par eux-mêmes, des causes parfaites de consentement, il dit que les sages nous feroient un tort réel, en excitant en nous de fausses imaginations, s'il étoit vrai qu'elles déterminassent entierement notre volonté. Car souvent les sages emploient le mensonge à l'égard des méchans; & ils offrent à leur imagination des motifs vraisemblables, mais qui ne sont pas la cause de leur consentement; autrement ils le feroient aussi d'une opinion fausse & de l'erreur. On pourra donc transporter ce raisonnement du

ſage au deſtin, & dire que le deſtin ne détermine pas le conſentement ; car autrement il ſeroit la cauſe de conſentemens faux, d'erreurs, & d'opinions nuiſibles. Ainſi la raiſon, qui fait que le ſage ne nuit à perſonne, nous montre auſſi que le deſtin n'eſt pas la cauſe de tout. Car ſi le deſtin ne produit pas les opinions des hommes, & s'il ne leur cauſe aucun dommage, ce ne ſera pas lui non plus qui les fera agir avec droiture, & avec prudence, qui les rendra fermes dans leurs opinions, & qui leur procurera des avantages ; ce qui détruit cette aſſertion des Stoïciens, que le deſtin eſt la cauſe de tout. Si quelqu'un m'objecte que Chryſippe ne dit pas que le deſtin ſoit la cauſe abſolue de tout, mais ſeulement la cauſe antécédente, il prouvera encore que ce philoſophe eſt en contradiction avec lui-même, puiſqu'il loue ſingulierement ce qu'Homere dit de Jupiter :

Et des biens, & des maux Jupiter eſt l'arbitre. Iliad. XV, 109.

Et ce vers d'Euripide :

Jupiter, l'homme tient de ta ſeule puiſſance
Sa raiſon, ſes talens & toute ſa prudence.

Chryſippe, après avoir écrit beaucoup de choſes analogues à ces maximes, finit par dire que rien n'eſt en repos, & que rien ne ſe meut, même ce qu'il y a de plus petit, que conformément à la raiſon de Jupiter, qu'il dit être une même choſe avec le deſtin. Mais une cauſe antécédente, eſt plus foible qu'une cauſe abſolue, & forcée de céder à des obſtacles qui lui réſiſtent, elle ne parvient pas à produire ſon effet. Or Chryſippe, pour montrer que le deſtin eſt une cauſe invincible, que rien ne peut arrêter, ni changer, lui donne les noms d'*Atropos*, d'*Adraſtrée*, de *Néceſſité*, de *Fin déterminante*, parce qu'il donne à toutes choſes leur fin & leur terme [1]

Son influence ſur l'imagination.

Dirons-nous donc, que ni les conſentemens, ni les vertus, ni les vices, ni les bonnes ni les mauvaiſes actions ne ſont en notre pouvoir? Ou croirons-nous que le deſtin n'atteint pas à ſon but; qu'une faculté, faite pour donner à toutes choſes leur terme, ne les termine point, & que les mouvemens

[1] Le nom d'*Atropos* vient de *ἀ* privatif, & d'un autre mot qui ſignifie *changer*. Celui d'*Adraſtée* veut dire; *qu'on ne peut pas fuir*. Le dernier qui en grec eſt τελευτὴν vient du mot grec qui ſignifie *terme*, *fin*.

& les habitudes de Jupiter, n'ont pas leur accompliſſement? L'une de ces conſéquences ſuit de l'opinion, qui veut que le deſtin ſoit une cauſe abſolue, & l'autre de celle qui n'en fait qu'une cauſe antécédente: s'il eſt une cauſe abſolue, il détruit notre libre arbitre, & le choix de notre volonté: s'il n'eſt qu'une cauſe antécédente, il n'aura plus le pouvoir d'arriver ſans obſtacle aux fins qu'il ſe propoſe [1]. Or, dans tous ſes ouvrages [2], & principalement dans ceux de phyſique, Chryſippe ne ceſſe de répéter que les natures particulieres, & leurs mouvemens éprouvent beaucoup d'obſtacles & d'empêchemens, au lieu que le mouvement de l'univers n'en connoît aucun. Mais ſi les mouvemens des êtres particuliers rencontrent des obſtacles, comment eſt-il poſſible que

---

[1] On voit par là qu'une cauſe antécédente, ſuivant le ſens de Chryſippe, eſt celle qui prépare ſimplement les événemens, ou diſpoſe la volonté à agir; mais qui ne conduit pas elle-même les premiers à leur terme, ou ne donne pas à la derniere ſa pleine détermination.

[2] Mot-à-mot; *Ce n'eſt pas une fois, ni deux, mais par-tout que Chryſippe*, &c.

le mouvement de l'univers, qui renferme celui des êtres particuliers, n'en éprouve point? La nature de l'homme ne trouvera-t-elle pas de l'empêchement dans ses fonctions, si le pied & la main n'ont pas toute leur liberté? Ou le mouvement d'un vaisseau peut-il être libre, quand il y a de l'embarras dans les voiles ou dans les rames? Et sans cela, si les imaginations ne sont pas produites par le destin, elles n'opérent pas les consentemens. Ou si Chrysippe prétend que lorsque les imaginations conduisent aux consentemens, ceux-ci sont déterminés par le destin, comment le destin pourroit-il n'être pas contraire à lui-même, puisque dans les choses les plus importantes, il nous imprime des imaginations opposées, & qui tirent nos pensées en sens contraire? Ils disent cependant que ceux qui se déterminent d'après l'une ou l'autre de ces imaginations, & qui ne retiennent pas leur consentement, se rendent coupables; que s'ils cédent à des imaginations obscures, ils se heurtent à chaque pas: si elles sont fausses, ils donnent dans l'erreur, si elles sortent de l'appréhension commune, ils

n'ont que des opinions vagues & incertaines. Il faut donc de trois choſes l'une, ou que toute imagination ne ſoit pas l'effet du deſtin, ou que tout conſentement à une imagination, ſoit exempt de blâme, ou enfin que le deſtin lui-méme ne ſoit pas irrépréhenſible. Car je ne vois pas comment il ſeroit excuſable de produire des imaginations qu'il faut combattre & réprimer, & auxquelles on ne peut céder ſans être coupable.

Enfin dans leurs diſputes contre les Académiciens, Chryſippe & Antipater ſe donnent beaucoup de peines pour prouver que nous ne faiſons & n'entreprenons rien ſans y donner notre conſentement, & que ceux-là avancent des fables & de vaines ſuppoſitions qui prétendent que dès qu'il s'offre à nous une imagination convenable, nous nous déterminons à agir, ſans céder ni conſentir. Chryſippe dit encore que Dieu & le ſage impriment en nous des imaginations fauſſes, non qu'ils veuillent que nous y cédions, ou que nous y donnions notre conſentement, mais ſeulement afin de nous faire agir, & de nous porter vers l'objet qui nous

eſt préſenté ; & que c'eſt par un effet de notre corruption naturelle, & de notre foibleſſe, que nous conſentons à ces ſortes d'imaginations. Le déſordre & la contradiction de ces principes ſautent aux yeux. Car celui qui n'a pas beſoin que nous donnions notre conſentement aux imaginations qu'il imprime en nous, mais ſeulement que nous agiſſions d'après les objets qui nous ſont préſentés, que ce ſoit Dieu ou le ſage, ſait très-bien que ces ſortes d'imaginations ſuffiſent pour nous faire agir, & que notre conſentement en eſt une ſuite néceſſaire. Si donc ſachant que l'imagination nous détermine à agir, ſans avoir beſoin de notre conſentement, il nous envoie des imaginations fauſſes ou ſimplement probables, il eſt la cauſe volontaire des erreurs dans leſquelles nous tombons en donnant notre conſentement à des choſes que nous ne ſaurions comprendre.

QUE LES STOICIENS DISENT DES CHOSES

Plus étranges que les Poëtes eux-mêmes.

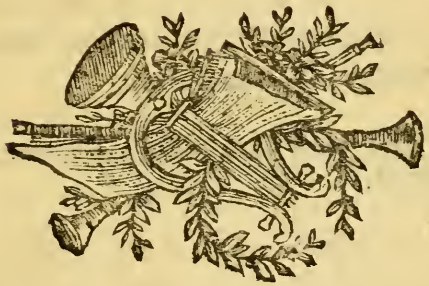
SOMMAIRE.

CET opuſcule qui, par le titre d'abrégé qu'il a dans le texte, doit être le ſommaire d'un autre ouvrage plus étendu, n'eſt qu'une pure déclamation contre la ſecte des Stoïciens. Plutarque y rapporte les paſſages de quelques poëtes qui avoient abuſé du droit de feindre que leur donne leur art, pour imaginer des choſes deſtituées de toute vraiſemblance, & il les compare avec les principes des Stoïciens. Il les applique en particulier au caractere que ces philoſophes attribuoient à leur ſage, dont ils faiſoient, en quelque ſorte, un être im-

passible, & supérieur à toutes les affections humaines. Il attaque cette prétention orgueilleuse : qu'un homme qui embrassoit leur secte, éprouvoit un changement total, & passoit tout-à-coup de l'extrême corruption au comble de la sagesse & de la vertu, & trouvoit dans son nouvel état tous les avantages de la nature & de la fortune. Il fait voir le contraste frappant qu'il y avoit entre leurs assertions à cet égard, & leur véritable situation. Ces hommes à qui leur titre seul de Stoïciens donnoit les richesses, les plaisirs, le bonheur, & le pouvoir suprême, étoient réduits à mendier leur pain, à traîner dans l'obscurité & dans le mépris une vie misérable. Mais sur ce passage subit du vice à la vertu, que les Stoïciens attribuoient à leurs nouveaux adeptes, Plutarque n'est pas de bonne-foi. Ce n'étoit pas le sentiment des philosophes les plus raisonnables de cette secte, & nous avons dit dans le sommaire du traité où Plutarque examine si la vertu est le fruit de l'enseignement [1], *que malgré son attachement aux principes de Platon, & son antipathie pour*

[1] Voyez tome VI, p. 1.

la doctrine des Stoïciens, il avoit dans cette occaſion abandonné ſon maître, pour ſoutenir avec les Stoïciens d'après l'expérience, que la vertu avoit, comme le vice, ſes progrès, & que tous les jours des hommes vicieux, fideles à ſuivre les préceptes de la ſageſſe, ſe retiroient des déſordres du vice, pour embraſſer la vertu.



QUE LES STOICIENS DISENT DES CHOSES

Plus étranges que les Poëtes eux-mêmes.

Caractere du sage des Stoïciens.

ON a blâmé Pindare d'avoir feint, contre toute vraiſemblance, que le corps de Cénée étoit invulnérable, & que ſans avoir reçu aucune bleſſure, il s'enfonça ſous la terre,

Dont ſon pied ſans effort entrouvrit les abymes.

Mais le Lapithe [1] forgé, pour ainſi

---

[1] C'eſt le ſage que Plutarque déſigne ainſi, parce que Cénée étoit un des Lapithes qui, dans le fameux combat des Centaures & des Lapithes, fut accablé par un amas d'arbres que les Centaures jetterent ſur lui. Il avoit été fille ſous le nom de Cénis; Neptune la changea en homme & la rendit invulnérable.

dire, d'impassibilité, comme d'un diamant impénétrable, est bien quelquefois blessé, atteint par la maladie & par la douleur; mais il n'éprouve ni crainte, ni tristesse; il n'est point vaincu, il ne cede point à la force, lors même qu'on le frappe, qu'on le fait souffrir, qu'on le tourmente, qu'il voit sa patrie saccagée, & qu'il est exposé à tous les malheurs de la vie. Le Cénée de Pindare quoique accablé de coups, n'étoit jamais blessé. Le sage des Stoïciens est tenu prisonnier, sans perdre sa liberté; jetté dans un précipice, il ne souffre point de violence; on l'applique à la torture, & il n'est pas tourmenté; on le brûle, & il ne reçoit point de mal; renversé à la lutte, il reste invincible; environné de fortifications, il n'est point assiégé; vendu par les ennemis, il n'est jamais captif; mais il est comme ces vaisseaux qui portant ces inscriptions pompeuses: HEUREUSE NAVIGATION, PROVIDENCE CONSERVATRICE, ABRI SALUTAIRE, n'en sont pas moins agités par la tempête, & quelquefois brisés ou abymés sous les flots. L'Iolas d'Euripide, de vieillard décrépit qu'il est, devient tout-à-coup jeune & vi-

goureux pour les combats. Le sage des Stoïciens étoit hier l'homme le plus méchant & & le plus corrompu; & aujourd'hui il se trouve subitement vertueux. Il étoit pâle, ridé, &, comme dit Eschyle :

Accablé par les ans, pressé par la douleur;

& tout à coup, le voilà beau, d'une figure noble & presque divine. Minerve, dans Homere ôte à Ulysse ses rides & sa difformité; elle couvre de cheveux sa tête chauve, & lui rend sa premiere beauté. Le sage des Stoïciens, lors même que son corps reste appesanti sous le poids de la vieillesse, qu'il est chaque jour accablé par de nouvelles infirmités, qu'il est même édenté, borgne & bossu, n'est cependant ni laid, ni difforme [1].

Odyss. VI, 230.

[1] Ce que dit Plutarque paroît exagéré; cependant il n'est pas le seul qui expose ainsi les qualités que les Stoïciens attribuoient à leur sage. Ciceron dans ses paradoxes, Horace dans la satire troisieme du livre premier, sont d'accord avec lui. Il est vrai, comme je l'ai déja observé, que ce n'étoit pas la doctrine des philosophes les plus sensés de cette secte, mais de ces pré-

Les escarbots, dit-on, fuyent les bonnes odeurs, & recherchent les mauvaises. De même les Stoïciens préferent les hommes les plus laids & les plus difformes, pour en faire leurs amis, & après les avoir, par des préceptes de sagesse, rendus agréables & beaux, il les abandonnent. A en croire ces philosophes, un homme qui, le matin étoit très-méchant, le soir se trouve très-vertueux; celui qui s'étoit endormi stupide, ignorant, injuste, intempérant, & qui plus est, esclave, pauvre, indigent, se leve le matin, roi, riche, heureux, & même tempérant, juste, ferme & invariable dans ses opinions. Ce n'est pas qu'il se trouve, tout-à-coup un corps vigoureux, & une jeunesse florissante; c'est dans une ame foible, molle, efféminée & inconstante, qu'il acquiert un entendement parfait, une prudence extrême, une disposition toute divine, une science infaillible, & une habitude immuable, que rien ne peut

A quels hommes les Stoïciens s'attachent de préférence.

tendus sages qui, en prenant trop à la lettre quelques principes de Zénon, faisoient retomber sur toute son école un ridicule qu'ils méritoient seuls.

faire changer. Ce n'eſt point par degrés, que ſon ancienne dépravation diſparoît; c'eſt en un inſtant, que d'une eſpece de bête féroce, il devient preſque un héros, un Génie ou un Dieu. Depuis qu'il a puiſé la vertu dans le portique, on peut lui dire :

Tu n'as qu'à deſirer, tu ſeras ſatisfait.

La vertu donne à ces philoſophes les richeſſes, la royauté, la fortune, le bonheur ; elle les met au-deſſus de tous les beſoins, & ils ſe ſuffiſent à eux-mêmes, quoiqu'ils ne poſſedent pas une drachme. Les fables des poëtes plus ſenſées encore que les maximes des Stoïciens, ne nous repréſentent jamais Hercule affranchi des néceſſités de la vie ; ſeulement toutes les choſes dont il avoit beſoin couloient comme de ſource, pour lui & pour ſes compagnons [1]. Mais celui qui a pu ſaiſir

[1] Il s'agit ici de la corne d'Amalthée que les poëtes ſuppoſoient fournir à Hercule & à ſa ſuite tous les alimens liquides & ſolides dont ils pouvoient avoir beſoin. Voyez Apollonius dans ſon hiſtoire poëtique.

une

une fois la corne Amalthée des Stoïciens, eſt auſſitôt enrichi, quoiqu'il mendie ſon pain ; il eſt roi, & il apprend pour de l'argent, à réſoudre & à expliquer des ſyllogiſmes ; ſeul il poſſede tout, & il tient à loyer la maiſon qu'il occupe, il emprunte, pour acheter de la farine, ou il demande de l'argent à ceux-mêmes qui ſont dans l'indigence. A la vérité, le roi d'Ithaque mendioit, mais c'étoit pour n'être pas reconnu ; auſſi, prenoit-il autant qu'il lui étoit poſſible,

Tous les dehors honteux du plus vil mendiant. Odyſſ. XVII. 202, 365.

Mais un philoſophe du portique, qui crie à pleine tête : c'eſt moi ſeul qui ſuis roi, c'eſt moi ſeul qui ſuis riche, va ſouvent de porte en porte, & dit d'un ton humble :

A ce pauvre Hypponax donnez un vêtement,
Il eſt tranſi de froid, tout ſon corps eſt tremblant.

DES NOTIONS COMMUNES CONTRE LES STOÏCIENS.

SOMMAIRE.

Ce traité est comme une suite des deux précédens. Dans ceux-ci Plutarque a relevé les contradictions & les paradoxes des Stoïciens. Ici il les accuse de renverser par leurs opinions & leurs maximes, les notions les plus communes du bon sens. Les réflexions que j'ai placées à la tête du premier sont également applicables à celui-ci, dont je me contenterai de donner l'analyse. Il est en forme de dialogue ; Lamprias le frere, ou peut-être le fils de Plutarque (car ils avoient l'un & l'autre le même nom), & un autre philosophe nommé Diadu-

mene, en sont les interlocuteurs. Lamprias qui avoit entendu le matin des philosophes Stoïciens qu'il respectoit & qu'il aimoit, faire les plus graves inculpations à la doctrine des Académiciens, dont lui-même faisoit profession, & leur reprocher de confondre toutes les idées du sens commun, vient trouver Diadumene, & le prie d'éclaircir les doutes où l'ont jeté ces accusations contre une école dont il chérit les principes. Diadumene le rassure, & lui dit que loin d'avoir à craindre pour l'Académie les reproches des Stoïciens, rien n'est plus facile que de tourner contre eux-mêmes les armes dont ils se servent pour attaquer leurs adversaires. Il lui donne à choisir entre les différentes branches de la doctrine des Stoïciens, celle qu'il préférera de voir combattre, & Lamprias s'arrête aux opinions de ces philosophes qui heurtent plus directement le sens commun, & qui portant sur des objets de pratique, intéressent un plus grand nombre de personnes.

Diadumene commence donc par exposer le sentiment des Stoïciens sur l'indifférence aux biens de la nature, tels que la santé, la force, la beauté, aux-

quels ils veulent que l'homme ſoit inſenſible : il montre que cette indifférence eſt proſcrite par le bon ſens qui nous fait regarder ces avantages naturels comme de véritables biens dignes de notre eſtime & de nos recherches. Il fait voir qu'ils ſont auſſi déraiſonnables dans le jugement qu'ils portent du mérite de nos actions, lorſqu'ils prétendent qu'il n'y a pas plus de courage à mourir pour ſa patrie qu'à s'abſtenir de la faute la plus légere, parce que dans l'un & l'autre cas on ne fait que remplir ſon devoir. Ils traitent également de chimérique la jouiſſance des plus grands biens, & l'avantage d'éviter les maux les plus affreux ; & contre la réclamation que la nature fait entendre dans le cœur de tous les hommes, ils ſoutiennent qu'on ne doit attacher aucun prix ni à l'un ni à l'autre de ces états. Ce qu'ils diſent ſur la ſtabilité dans les opinions, laquelle de leur aveu, eſt un grand avantage, & qui cependant ne mérite pas, ſuivant eux, la moindre attention, non-ſeulement répugne au ſens commun, mais eſt encore une contradiction choquante. Ils nient que l'entrée de la vertu dans

le cœur de l'homme, y produiſe aucun effet ſenſible, & que celui qui du déréglement & de la corruption, paſſe à la ſageſſe & à la bonté, s'apperçoive du changement qui ſe fait en lui. Tous les hommes, diſent-ils, ſont également vicieux & inſenſés; & cependant par une inconſéquence étonnante, quand ils veulent confier à quelqu'un le ſoin de leurs affaires, ils ont grand ſoin de choiſir celui qui eſt connu pour l'adminiſtrateur le plus honnête & le plus intègre.

Rien de ſi ridicule que les motifs par leſquels ils autoriſent le ſuicide. C'eſt au ſage qui, ſelon eux, eſt comblé de tous les biens qu'il convient de quitter la vie; & le méchant accablé de miſère & plongé dans les vices doit au contraire y reſter: dans le choix des jouiſſances qui nous ſont offertes, ils renverſent l'ordre de la nature, & veulent qu'on s'attache d'abord à celles qui ſont bonnes, & qu'on donne la ſeconde place à celles qui ne ſont pas honnêtes, pour laiſſer la derniere à ce qui n'eſt qu'indifférent. Les Stoïciens ſoutiennent encore que les maux & les vices ſont utiles dans l'univers, & que ſans eux les biens même ne pourroient pas ſubſiſter. Cette

assertion contre laquelle Diadumene s'éleve avec beaucoup de force, a cependant du vrai par rapport aux maux physiques : & elle n'est pas même absolument fausse pour les vices que la Providence permet par des vues pleines de sagesse ; & si Plutarque eut moins écouté ses préventions contre les Stoïciens, il se seroit souvenu que lui-même, en plusieurs endroits de ses ouvrages, & surtout dans son traité sur les delais de la Justice divine (tom. VII) soutient avec raison que la Providence divine n'est pas l'auteur du vice, mais qu'elle le permet dans le monde, & sait en tirer du bien ; que par conséquent il est utile sous certains rapports, quoique cette utilité ne puisse jamais servir d'excuse aux hommes vicieux. Diadumene, après avoir établi contre les Stoïciens que le vice ne peut être utile, que les bonnes qualités pourroient exister sans les mauvaises, & que les vertus ne supposent pas nécessairement les défauts qui leur sont opposés, combat cette opinion des Stoïciens : que le sage n'a besoin de rien, qu'il se suffit à lui-même, & qu'il est parfaitement heureux ; qu'au contraire l'homme vicieux ne tire profit de rien,

que les services qu'on lui rend, les avantages qu'on lui procure, sont absolument perdus pour lui; que les sages seuls peuvent s'obliger par des services réciproques, & retirer de leurs bienfaits une utilité mutuelle. Leurs raisonnemens sur les choses qu'il faut fuir ou rechercher, sur les fins que l'homme doit se proposer dans ses actions, sur la nature même du bien, & sur les motifs qui déterminent notre volonté dans le choix que nous en faisons, n'offrent pas des idées plus justes & plus saines; ils sont tous également contraires aux principes le plus généralement reçus, & détruisent les notions communes du bon sens.

Jusqu'ici Diadumene & Lamprias ne se sont occupés que des points de morale qui, dans la doctrine des Stoïciens, choquent le sens commun. Ils passent delà à des objets de philosophie naturelle ou de physique, & ils se proposent de montrer que les opinions des Stoïciens sur cette matiere ne sont ni plus raisonnable ni plus saines que leurs maximes de morale. Ils discutent leurs principes sur l'immortalité des Dieux, sur leur providence, leurs vertus & la nature de leur bonheur. Ils examinent en-

suite leurs sentimens sur la cause de nos maux, dont ils soutiennent que les dieux sont les auteurs ; sur la proportions des graines & des semences avec les productions qui en naissent ; sur l'union des qualités avec leurs substances, sur la pénétrabilité des corps, sur leur mélange, leur égalité, leur inégalité, & leur contact. Ils considerent ensuite leurs opinions sur la divisibilité de la matiere, l'existence du temps présent, les vîtesses respectives des corps en mouvement, sur l'augmentation ou la diminution dont ils sont susceptibles. Le philosophe académicien passe à des questions plus abstraites encore & plus obscures qui regardent les modifications des qualités & des passions de l'ame, les principes de la chaleur & de la légéreté, la nature du sens commun, celle de Dieu & des élémens, celle des qualités inhérentes à la matiere, & leur existence. Sur tous ces objets, dit Plutarque, les Stoïciens renversent les notions les plus communes du bon sens, & ce qui n'est pas moins honteux pour des philosophes, ils tombent dans des inconséquences & des contradictions fréquentes. Dans ces dernieres questions

qui toutes roulent sur des points de physique & de métaphysique assez difficiles, le plus grand tort des Stoïciens étoit, je crois, de donner trop d'étendue à des opinions qui doivent être réduites à de justes bornes, pour pouvoir être soutenues avec quelque vraisemblance ; & il me semble que Plutarque, en les combattant, a mérité aussi le reproche de les avoir prises dans une précision beaucoup trop rigoureuse.

DES NOTIONS COMMUNES CONTRE LES STOÏCIENS.

DIALOGUE.

LAMPRIAS, DIADUMÈNE [1].

Occasion & sujet du dialogue.

LAMPRIAS. Il me paroît, Diadumene, que, dans votre école, on se met fort peu en peine du reproche de raisonner contre les notions communes, puisque de votre aveu, vous ne tenez pas même un grand compte des sens naturels d'où viennent cependant la plûpart de nos

[1] Ce philosophe Académicien ne m'est point connu d'ailleurs.

perceptions qui ont leur fondement & leur autorité dans les objets qui frappent nos sens. Pour moi, qui éprouve un trouble singulier, je viens auprès de vous en chercher le remede, soit dans vos raisonnemens, soit dans des charmes magiques, soit enfin dans quelqu'autre moyen que vous pourrez trouver; tant est vive l'agitation & la perplexité dans laquelle m'ont jeté quelques Stoïciens, philosophes très-estimables, &, qui plus est, mes amis, mais qui déclament avec trop d'emportement & d'amertume contre l'Académie. Ils ont répondu avec aigreur à quelques observations modestes, je puis même dire respectueuses, que j'ai pris la liberté de leur faire. Emportés par la colere, ils ont traité les anciens philosophes de sophistes, de corrupteurs, de fléaux des plus saines maximes de la philosophie. Après bien d'autres propos encore plus étranges, ils sont tombés enfin sur les notions communes, & ils ont accusé les Académiciens de les confondre, & de les détruire. Un d'entr'eux a ajouté qu'il regardoit, non comme l'effet du hazard, mais comme une disposition particuliere de la Providence que Chrysippe

ne fut venu au monde qu'après Arcéſilas & avant Carnéade [1], dont l'un a le premier outrageuſement attaqué les idées reçues [2], & l'autre a joui dans l'Académie, de la plus grande réputation. Chryſippe placé entre ces deux philoſophes, a, par ſes écrits contre Arcéſilas, foudroyé d'avance l'éloquence de Carnéade, & il a laiſſé à nos ſens des armes puiſſantes, pour repouſſer l'attaque qu'on leur livroit. Il a fait ceſſer la confuſion qu'on avoit jettée dans nos prénotions, & nos conceptions communes; il les a dirigées & miſes chacune dans leur place natu-

---

[1] Arcéſilas fondateur de la moyenne Académie, floriſſoit vers la cent-vingtieme Olympiade; Chryſippe mourut dans la cent-quarante-troiſieme, & Carnéade la quatrieme de la cent ſoixante-dixieme.

[2] Il y a dans le grec; *la coutume* ou *l'habitude*. Je crois que ce mot fait alluſion au ſcepticiſme dont Arcéſilas enſeigna le premier publiquement la doctrine. Il rejettoit le témoignage des ſens d'après lequel nous avons coutume de juger, comme étant toujours ſujet à l'illuſion. Ce qui ſuit prouve, ce me ſemble, que c'eſt dans ce ſens qu'il faut entendre le mot *coutume*.

relle, de maniere que ceux qui, depuis ont voulu renouveller ce désordre, & faire violence à la nature des choses, ont manqué leur but, & n'ont fait qu'attester leur mauvaise foi & leur goût pour les sophismes. Echauffé dès le matin par tous les propos que j'ai entendus, j'ai besoin de calmans, pour faire cesser des doutes cruels qui, tels que des humeurs violentes, fermentent dans mon esprit.

Méthode des Stoïciens dans la dispute.

DIADUMENE. Vous n'éprouvez en cela qu'une affection très-ordinaire, mon cher Lamprias; mais si vous ajoutez foi au récit des poëtes qui disent que l'ancienne Sipyle ne fut détruite par la Providence divine, qu'en punition du crime de Tantale [1], croyez-en aussi nos amis du portique, lorsqu'ils assurent que ce n'est pas la fortune, mais cette même Providence, qui a

[1] Sipyle, ville de Phrygie, fut détruite par un tremblement de terre, suivant Strabon, L. I, p. 101, & L. XII, p. 869, du vivant même de Tantale, en punition de l'impiété de ce prince qui, pour éprouver la divinité de Jupiter, lui avoit fait servir les membres de Pelops son fils.

fait naître Chrysippe, quand elle a voulu tout confondre & bouleverser dans la vie humaine; car personne ne fut plus propre que lui à remplir de pareilles vues. Caton disoit que personne, avant César, n'avoit mis de la sobriété & de la prudence dans le projet de détruire la république. On peut dire aussi, ce me semble, que Chrysippe a mis le plus grand soin & la plus grande adresse à renverser, à abolir les idées reçues (1), autant du moins qu'il étoit en lui. Et c'est ce qu'attestent ceux même qui l'ont en plus grande estime, lorsqu'ils disputent avec lui sur l'espece de sophisme qu'on nomme le *menteur* [2]. En effet,

---

[1] Mot-à-mot, *la coutume.*

[2] C'étoit un de ces raisonnemens captieux dont les uns attribuent l'invention à l'école de Mégare fondée par Euclide, & les autres aux Stoïciens. Si ces derniers ne les avoient pas inventés, ils en firent du moins un grand usage, & Plutarque n'est pas le seul qui le leur ait reproché. L'argument dont il est ici question se nommoit en grec ψευδόμενος *faux*, parce que, quelque réponse qu'on y fit, elle se trouvoit fausse. Les Latins lui ont donné le nom de *menteur*, parce que le menteur y étoit pris pour exemple. On demandoit: *Un homme qui dit qu'il ment,*

mon ami, ſoutenir qu'une concluſion tirée de prémiſſes contraires, n'eſt pas évidemment fauſſe; & d'un autre côté prétendre que des ſyllogiſmes dont les prémiſſes & les inductions ſont vraies, peuvent cependant avoir les contraires de leurs concluſions vraies, n'eſt-ce pas détruire tout principe de démonſtration, & toutes les baſes ſur leſquelles la certitude eſt fondée? Le Polype, dit-on, mange ſes bras pendant l'hyver. Mais la dialectique de Chryſippe qui s'enleve & ſe coupe, pour ainſi dire, à elle-même, ſes principes & ſes moyens, quelle idée laiſſe-t-elle à l'abri du ſoupçon de fauſſeté? Car il eſt impoſſible de rien élever de ſolide, quand on l'aſſied ſur des fondemens fragiles, ou ſur des appuis douteux & incertains. Quand on eſt couvert de boue ou de pouſſiere, & qu'on ſe frotte auprès de quelqu'un, au lieu d'ôter l'ordure, on ne fait que

---

ment-il réellement? Si on répondoit *qu'il ment*, on oppoſoit auſſi-tôt qu'il ne mentoit point, puiſqu'il avoit dit vrai, en diſant qu'il mentoit. Voyez Diogene-Laerce & les notes de Menage, L. II, ſeg. 108.

l'étendre davantage. De même il eſt des gens qui blâmant les Académiciens, ſe trouvent eux-mêmes chargés des reproches qu'ils leur font. Qui d'eux, en effet, ou des Stoïciens, renverſent les notions communes ? Mais, ſi vous le voulez, au lieu d'accuſer nos adverſaires, juſtifions-nous de leurs inculpations.

LAMPRIAS. Je me trouve aujourd'hui, Diadumene, bien changeant & bien verſatile. Je ſuis venu, il n'y a qu'un inſtant, dans l'humiliation & la défiance de moi-même, ſolliciter une apologie. Je veux maintenant faire le role d'accuſateur, & ſavourer le plaiſir de la vengeance, en voyant tous ces philoſophes convaincus de raiſonner contre les idées & les notions communes, tandis qu'ils exaltent ambitieuſement leur philoſophie, comme la ſeule conforme à la nature.

But particulier de ce dialogue.

DIADUMENE. Eh bien ! commencerons-nous par ces aſſertions ſi célebres qu'ils appellent eux-mêmes des *paradoxes*, en avouant par-là aſſez ingénuement toute leur abſurdité ? Que les ſages ſont ſeuls rois, ſeuls riches & beaux, ſeuls citoyens & juges. Ou voulez-

vous que renvoyant toutes ces rêveries dans la classe des choses vieilles & usées [1], nous nous attachions surtout aux points de leur doctrine qu'ils traitent plus sérieusement, & qui portent sur des objets de pratique?

LAMPRIAS. Je l'aime beaucoup mieux, Diadumene, car qui n'est pas déja plein des argumens par lesquels on réfute leurs paradoxes?

On ne peut être indifférent aux biens de la nature.

DIADUMENE. Eh bien! considérez en premier lieu, si d'après les idées du sens commun, on peut regarder comme conforme à la nature, une doctrine qui enseigne que les avantages naturels sont indifférens, que la santé, la bonne constitution, la beauté, la force ne sont ni desirables, ni utiles, ni profitables, ni propres à opérer la perfection qui est selon la nature, & que les affections contraires, telles que la privation des membres, les douleurs, les difformités, les maladies ne sont pas nuisibles, & qu'il ne faut pas chercher à s'en garantir. Cependant ils disent eux-mêmes qu'entre ces affections opposées, il en est dont la nature nous éloigne, & d'autres

[1] Mot-à-mot, *dans le marché des viandes réchauffées & froides.*

avec lesquelles elle nous concilie. Mais quoi de plus contraire au sens commun, que de dire que la nature nous porte vers les objets qui ne nous sont ni bons ni utiles, & qu'elle nous éloigne de ceux qui ne sont ni mauvais ni nuisibles ? Et ce qui est plus fort encore, qu'elle produit ce double effet à un tel point, que la privation de ceux-ci & la chûte dans les autres, sont des motifs suffisans pour détester la vie, & même pour l'abandonner. N'est-ce pas encore heurter le sens commun, que de regarder la nature même comme indifférente, & la conformité avec la nature, comme le plus grand des biens ? Peut-il être bon & honnête de suivre la loi & d'obéir à la raison, si la raison & la loi ne sont ni bonnes ni honnêtes ? Mais ce n'est encore là qu'une bagatelle. Car, si, comme Chrysippe l'a dit dans son premier livre de l'Exhortation, la vie heureuse est le partage de la vertu seule ; si tout le reste ne nous intéresse point, & ne contribue en rien à notre bonheur, la nature n'est pas seulement indifférente pour nous, mais elle est extravagante & insensée de nous incliner vers des objets

qui ſont pour nous ſans intérêt ; & c'eſt à nous-mêmes une folie de placer le bonheur dans notre conformité avec la nature, tandis qu'elle nous porte à ce qui ne peut faire notre félicité. Quoi de plus conforme au bon ſens que de croire que, comme les choſes deſirables par elles-mêmes, contribuent à notre utilité, de même les choſes naturelles nous font vivre ſelon la nature. Mais ce n'eſt pas là ce que diſent les Stoïciens; au contraire, en admettant que vivre ſelon la nature, eſt la derniere fin de l'homme, ils prétendent que les choſes naturelles ſont indifférentes.

Comment on doit juger de la nature des actions.

Il ne répugne pas moins au ſens commun de ſoutenir que l'homme ſage & prudent, loin d'être également affecté par des biens de même nature, doit ne faire aucun cas des uns, & tout endurer pour les autres, quoique ceux-ci ne ſoient ni plus ni moins grands que les premiers. Ils diſent encore qu'il n'y a pas plus de mérite à mourir pour ſa patrie, qu'à s'abſtenir d'une femme décrépite [1], parce que dans l'un & l'autre cas,

[1] Le texte eſt mutilé dans cet endroit, mais je l'ai ſuppléé d'après le traité précédent où cette même maxime des Stoïciens eſt rapportée.

on ne fait que son devoir. Cependant ils veulent que la premiere action soit grande & honorable ; mais il seroit ridicule, disent-ils, de se vanter de la seconde. Chrysippe lui-même a dit dans son traité de Jupiter & dans son troisieme livre des Dieux, qu'il seroit puérile & absurde de louer certaines actions; par exemple de supporter courageusement la piqûre d'une mouche, & de s'abstenir d'une femme qui a déja un pied dans la fosse, quoique ces actions aient la vertu pour principe. N'est-ce pas aller contre le bon sens que de rougir de louer des actions qu'ils regardent comme les plus belles du monde ? Peut-on, sans se montrer sot & ridicule, desirer & choisir ce qu'on ne doit ni louer, ni admirer ?

Quel prix doivent avoir les grands biens.

Mais sans doute, que vous trouverez encore moins sensé de prétendre que le sage ne fait pas plus de cas de la jouissance, qu'il ne se plaint de la privation des plus grands biens, & qu'il se conduit dans leur usage & leur disposition, comme il feroit à l'égard des choses les plus indifférentes; car nous tous

Qui consumons les fruits que la terre nous donne,

nous estimons qu'une chose dont la jouis-

ſance nous eſt commode, dont la privation ſe fait ſentir & excite nos deſirs, eſt bonne, utile & digne d'être recherchée ; & nous ne regardons comme indifférentes, que celles que nous ne voudrions pas acquérir par la moindre peine, à moins que ce ne fut pour s'amuſer & pour paſſer le temps. Car la plus grande différence que l'on connoiſſe entre un homme laborieux, & celui qui ne ſe fait que des occupations frivoles, c'eſt que celui-ci ſe fatigue pour des choſes indifférentes & inutiles, & l'autre pour des choſes utiles & importantes. Les Stoïciens en jugent tout autrement. Selon eux, l'homme ſage & prudent, qui a pluſieurs perceptions & pluſieurs ſouvenirs de perceptions, en voit peu d'intéreſſantes pour lui, ne fait point de cas des autres, & croit qu'il lui eſt très-indifférent de ſe ſouvenir qu'il a vu, il y a quelques jours, un de ſes amis éternuer ou jouer à la paume [1]. Cependant toute per-

[1] Mot-à-mot, *d'avoir eu la perception de Dion qui éternuoit, ou de Théon qui jouoit à la paume.*

ception & tout ſouvenir, quand ils portent ſur des baſes ſolides, forment la ſcience dans l'eſprit du ſage ; & c'eſt pour lui un bien & un très-grand bien. Mais peut-il être tranquille & indifférent, quand il eſt privé de la ſanté, quand il ſouffre dans quelque partie de ſon corps, quand il a perdu ſes biens ? Mais plutôt, dès qu'il eſt malade, n'appelle-t-il pas un médecin ? Ne va-t-il pas, pour gagner de l'argent, à la cour de Leucon, prince du Boſphore, ou d'Indathyrſe, roi des Scythes, comme le dit Chryſippe lui-même ? il eſt même des privations qui le déterminent à quitter la vie. Peuvent-ils nier qu'ils ne renverſent toutes les idées communes, lorſqu'ils ſe donnent tant de peine & de ſoin pour les choſes indifférentes, & qu'ils ne ſont pas plus affectés de la jouiſſance, que de la privation des plus grands biens ? Eſt-il plus ſenſé de dire qu'un homme ne ſent pas de plaiſir à paſſer de l'excès des maux au comble des biens ? Telle eſt cependant la diſpoſition de leur ſage. Lorſque de la corruption la plus profonde il s'éleve à la vertu la plus parfaite, qu'il ſort de la vie la plus miſé-

rable pour entrer dans l'état le plus heureux, il ne donne aucun signe de joie; il ne s'éleve, ni ne s'émeut d'un tel changement, qui de l'abyme des vices & du sein de la misere, le fait parvenir à la plus grande abondance des biens les plus solides & les plus durables.

De la stabilité dans les opinions.

Il est aussi peu raisonnable de dire que l'assurance d'être exempt d'erreur dans ses opinions & dans ses jugemens, étant le plus grand bien de l'homme, elle n'est pas nécessaire à celui qui est parvenu au plus haut point de perfection, qu'il n'en apprécie pas la jouissance, qu'il ne daigneroit pas même étendre la main pour obtenir cette certitude & cette stabilité, qu'ils regardent cependant comme le bien le plus grand & le plus parfait. Ils vont encore plus loin, ils prétendent que le bien ne s'accroît pas par sa durée, que l'homme qui aura été sage pendant une heure, ne sera pas moins heureux que celui qui aura constamment pratiqué la vertu, & qui lui aura heureusement consacré toute sa vie. Et après avoir soutenu cette assertion avec la plus grande force, ils disent que la vertu qui dure peu de temps, ne sert de rien. Car quel profit

retireroit de la sagesse, celui qui aussitôt après l'avoir acquise, feroit naufrage, ou tomberoit dans un précipice? De quoi eut-il servi à Lichas d'avoir passé subitement du vice à la vertu, quand Hercule le lança dans la mer, comme on lance une pierre avec une fronde [1]? Ce n'est pas là seulement renverser les notions communes; c'est encore confondre ses propres idées, que de soutenir que la possession la plus courte de la vertu, rend infiniment

[1] Lichas étoit un serviteur d'Hercule, que Déjanire devenue jalouse de son mari, qui paroissoit lui préferer une jeune captive nommée Iole, chargea de porter à ce héros la robe que le centaure Nessus avoit teinte dans son sang, & qu'il lui avoit donnée comme un moyen sûr de fixer la tendresse de son mari. Hercule ne l'eut pas plutôt mise sur lui, que la violence du poison dont cette robe étoit imprégnée, le fit entrer en fureur, il saisit le malheureux Lichas, & après l'avoir fait tourner trois ou quatre fois en l'air, comme une pierre dans une fronde, il le lança du haut du mont Œta dans la mer. Les Dieux le changerent en rocher. Voyez Hygin, *fable 36*; & Ovide, *Metam. L. IX, vers 155 & suivants.*

heureux,

heureux, & cependant de n'en faire aucun cas.

Effet de la vertu dans l'homme.

Mais ce n'eſt pas là ce qu'il y a de plus étonnant dans la doctrine des Stoïciens ; ce qui doit ſurprendre bien davantage, c'eſt de leur entendre dire que la préſence de la vertu & du bonheur eſt le plus ſouvent inſenſible pour l'homme ; qu'il ne s'apperçoit pas que de l'excès de la miſere & de la folie, il eſt paſſé tout d'un coup à un état de ſageſſe & de félicité. Non-ſeulement c'eſt une choſe ridicule de vouloir qu'un homme, qui vient d'acquérir la prudence, ignore préciſément qu'il eſt devenu ſage, & qu'il eſt ſorti de l'ignorance ; mais en général, c'eſt ôter à la vertu tout ce qu'elle a de force & de poids, que de ſuppoſer qu'elle entre dans l'homme, ſans qu'il s'en apperçoive ; car d'après leur propre opinion, le bien n'eſt pas de nature à n'être pas ſenti ; & Chryſippe lui-même dit formellement dans ſon traité des Fins de l'homme, que le bien eſt ſenſible, & il le démontre. Il reſte donc à dire que lorſque ceux en qui il eſt préſent, ne s'en apperçoivent pas, c'eſt par ſa foibleſſe & ſa médiocrité, qu'il échappe à leur ſentiment.

Mais ne seroit-il pas absurde de dire qu'une vue qui distingue les objets d'une blancheur médiocre, ne peut pas appercevoir ceux qui sont d'une blancheur éclatante, ou que le tact qui sent une chaleur modérée, n'est pas affecté par une chaleur brûlante ? Combien le seroit-il davantage de vouloir qu'un homme, qui auroit la perception des choses communes & conformes à la nature, telles que la santé & une bonne complexion, ignorât qu'il possede la vertu, qui, suivant les Stoïciens eux-mêmes, a la plus grande conformité avec la nature ? Quoi de plus contraire au sens commun que de dire qu'on distingue très-bien la santé de la maladie, & qu'on ne sent pas la différence de la sagesse & de la folie ? Qu'on peut croire l'une présente, après même qu'elle a disparu, & ignorer la présence de l'autre, lorsqu'on la possede ? Puisque le dernier degré de perfection fait l'état de bonheur & de vertu, il faut de deux choses l'une : ou que le progrès dans le bien ne soit pas le vice & le malheur, ou qu'il n'y ait pas une grande différence entre le vice & la vertu, entre la misere & la félicité ;

& que la différence des biens aux maux soit presque imperceptible, car autrement les hommes n'ignoreroient pas qu'ils passent de l'un de ces états à l'autre. Lors donc que les Stoïciens ne veulent pas renoncer à leurs contradictions, & qu'ils soutiennent ouvertement ces maximes : que ceux qui ont déja fait des progrès dans la vertu, sont encore insensés & vicieux, que les hommes deviennent bons & sages, sans s'appercevoir du changement qui s'opere en eux ; qu'il n'y a presque point de différence entre la sagesse & la folie, ne vous paroissent-ils pas merveilleusement d'accord avec eux-mêmes dans leur doctrine ?

Leur inconséquence dans la distinction qu'ils mettent entre les hommes.

Cela paroît encore mieux dans leur conduite, lorsqu'après avoir dit que tous les hommes qui ne sont pas parfaitement sages, sont également injustes, infideles, insensés & méchans, ils fuyent cependant les uns, les abhorrent, & leur refusent même le salut, quand ils les rencontrent, tandis qu'ils confient à d'autres leur argent, qu'ils les élevent aux charges publiques, & leur donnent leurs filles en mariage. Si c'est pour plaisanter qu'ils parlent &

agiſſent ainſi, qu'ils quittent donc ce front ſévere qu'ils affectent [1]; s'ils parlent ſérieuſement & comme des philoſophes, c'eſt renverſer toutes les idées communes, que de blâmer, d'accuſer également tous les hommes, & cependant de traiter les uns comme des gens ſenſés & raiſonnables, & les autres, comme des ſcélérats; d'avoir pour Chryſippe une admiration outrée, & de tourner Alexinus [2] en ridicule, tandis qu'ils ne croient pas l'un moins fou que l'autre. « Cela eſt vrai, diront-ils; » mais comme celui qui n'eſt » plongé dans la mer qu'à une coudée » de ſa ſurface, ne ſe noie pas moins » que celui qui y eſt enfoncé de cinq » cens braſſes; de même ceux qui ne » ſont encore que dans le chemin de

---

[1] Mot-à-mot, *leurs ſourcils froncés.*

[2] Alexinus d'Elée diſciple d'Eubulide de Milet, qui lui-même l'avoit été du célebre Euclide de Mégare, s'étoit rendu très-fameux dans les diſputes ſcholaſtiques, au point qu'on changeoit ſon nom en celui d'*Elexinus*, qui ſignifie *diſputeur.* Diogene-Laerce, *L. II*, *ſeg.* 109. Voyez ce qui a été dit de lui *tom. VII*, *pag. 68.*

» la vertu, ne tiennent pas moins au » vice, que ceux qui en ſont tout-à- » fait éloignés. Les aveugles qui tou- » chent au moment de recouvrer la » vue, ſont toujours dans la cécité; » & ceux qui font des progrès dans le » bien, demeurent toujours inſenſés » & vicieux, tant qu'ils ne poſſèdent » pas une vertu parfaite ». Oui, mais les hommes qui avancent dans la vertu, ne reſſemblent ni à des aveugles ni à des gens qui ſe noient, mais ſeulement à des perſonnes dont la vue n'eſt pas perçante, ou qui nagent vers la terre, & même aſſez près du port; & c'eſt ce que les Stoïciens eux-mêmes atteſtent par leur conduite. Car autrement ils ne choiſiroient pas dans cette derniere claſſe des conſeillers, des magiſtrats, des légiſlateurs, comme les aveugles prennent des guides; ils n'imiteroient pas leurs actions, leurs diſcours & leur vie, s'ils les croyoient tous également plongés dans la folie & dans le vice.

Mais ſans inſiſter ſur cette incon- Du ſuicide.
ſéquence, admirez avec moi ces hommes que leurs propres exemples ne portent pas à abandonner des ſages qui ne

ſe connoiſſent pas eux-mêmes, qui ne ſentent point qu'ils ne ſont pas ſubmergés ſous les flots des vices, qu'ils commencent à voir la lumiere, & que ſurnageant au deſſus des paſſions, ils reſpirent enfin librement. Eſt-il moins contraire au ſens commun de vouloir qu'un homme, qui jouit de tous les biens, à qui rien ne manque pour être parfaitement heureux, renonce cependant à la vie? Il eſt encore plus abſurde de dire que celui qui n'a & n'aura jamais aucun bien, qui eſt deſtiné pour toujours à la condition la plus dure & la plus miſérable, ne doit pas ceſſer de vivre, à moins qu'il ne lui arrive quelqu'un de ces accidens qu'ils mettent au nombre des choſes indifférentes. Voilà les loix qu'on dicte dans le portique, & qui portent un grand nombre de ſages de cette école à ſortir de la vie, ſous prétexte qu'ils ſeront plus heureux; quoique, ſelon les principes des Stoïciens, le ſage ſoit fortuné, heureux, comblé de biens, exempt de tout danger, & établi dans une ſûreté parfaite; qu'au contraire l'homme méchant & inſenſé ſoit, pour ainſi dire, tellement pétri de vices, qu'on ne

ſauroit trouver en lui un ſeul endroit qui en ſoit exempt. Ils prétendent cependant qu'il lui convient de reſter dans la vie, & au ſage d'en ſortir. « Et ce » n'eſt pas ſans raiſon que nous le » croyons ainſi, dit Chryſippe; car » ce n'eſt, ni par les biens, ni par » les maux, qu'il faut eſtimer la vie, » mais par ce qui eſt conforme à la » nature ». Voilà comment les Stoïciens maintiennent la conduite ordinaire [1], & raiſonnent d'après les notions communes.

Mais à quoi penſez-vous, Chryſippe? Quoi, celui qui délibere s'il reſtera dans la vie, ou s'il la quittera, ne doit pas examiner

Et le bien & le mal qu'il a dans ſa maiſon?

Il ne doit pas, la balance à la main, peſer ce qui contribue au bonheur, ou ce qui cauſe l'infortune, & voir s'il a plus de biens que de maux? Eſt-ce ſur des choſes qui ne lui ſont ni utiles, ni nuiſibles, qu'il doit ſe décider à vivre ou à mourir? Faut-il qu'en ſui-

[1] Mot-à-mot, *la coutume.*

vant vos principes & vos raisonnemens, il préfere de vivre, quand il a en partage ce que tout le monde fuit, & qu'il se décide à mourir, quand il possede tout ce qu'on doit naturellement desirer? Mais, mon cher Chrysippe, s'il est contraire à la raison de quitter la vie, quand on n'y éprouve aucun malheur, il l'est bien davantage d'abandonner une jouissance si douce, parce qu'on manque d'une chose indifférente, comme font les Stoïciens qui renoncent à la félicité & à la vertu qu'ils possedent, parce qu'ils n'ont pas les richesses & la santé.

Iliad. VI, 234. Jupiter à Glaucus ôta l'entendement, lorsque ce guerrier échangea pour des armes d'airain, des armes d'or, qui valoient dix fois plus. Cependant des armes d'airain ne sont pas moins utiles dans le combat, que des armes d'or. Mais la bonne complexion & la santé, ne sont, aux yeux des Stoïciens, d'aucun prix pour le bonheur; cependant ils sont prêts à donner la sagesse pour la santé. Car ils prétendent qu'Héraclite & Phérecyde auroient bien fait de renoncer, s'ils l'avoient pu, à la vertu & à la prudence, pour se délivrer l'un

de l'hydropisie, & l'autre de la maladie pédiculaire ; qu'entre les deux breuvages de Circé, dont l'un changeoit les sages en insensés, & l'autre rendoit sages les foux, Ulysse auroit dû boire celui qui causoit la folie, plutôt que de se voir changer en bête, eut-il dû même conserver sa vertu, & par conséquent son bonheur. Ils soutiennent que c'est la prudence elle-même qui dicte ce choix, & qui leur dit : *abandonnez-moi, & laissez-moi périr, si je dois errer çà & là, sous la forme d'un âne.* Mais ne pourroit-on pas leur dire que cette prudence est celle d'un âne, parce que la sagesse & le bonheur sont de grands biens, & qu'avoir la figure d'un âne, est en soi une chose assez indifférente? On dit qu'il y a dans l'Ethiopie un peuple qui est gouverné par un chien qu'on proclame roi, & qui jouit de tous les honneurs & de toutes les prérogatives de la royauté. Les hommes y exercent sous cet animal les fonctions qui dans les villes appartiennent aux chefs & aux magistrats. N'en est-il pas de même de la vertu, chez les Stoïciens? Elle a le nom & l'apparence du bien, ils disent qu'elle

eſt ſeule deſirable, utile & précieuſe, mais ils raiſonnent, ils agiſſent, ils vivent ou meurent à l'ordre, pour ainſi dire, des choſes indifférentes. Au reſte, chez les Ethiopiens, perſonne ne tue le chien qui regne : au contraire il eſt reſpecté & honoré de tout le monde ; mais les Stoïciens détruiſent, anéantiſſent leur vertu, pour conſerver la ſanté & les richeſſes.

Du choix des biens.

Le dernier ſceau que Chryſippe a mis à cette belle doctrine, me diſpenſe d'en dire davantage. Comme il y a dans la nature des biens & des maux, & des choſes moyennes qu'on appelle indifférentes, il n'eſt perſonne qui ne préfere le bien à ce qui eſt indifférent, & ce qui eſt indifférent au mal. Nous en prenons à témoin les Dieux eux-mêmes, lorſque nous leur demandons avant tout la jouiſſance des biens, ou du moins l'exemption des maux ; car c'eſt à la place du mal, & non à celle du bien, que nous voulons avoir ce qui n'eſt ni bon, ni mauvais. Chryſippe renverſant cet ordre de la nature, tranſporte ce qui tient le milieu à la derniere place, & ramene au milieu ce qui eſt au dernier rang ; il fait comme

les tyrans qui donnent aux méchans la premiere place. Il nous ordonne de choisir d'abord ce qui est bon, & ensuite ce qui est mauvais, & de regarder ce qui est indifférent comme le pire de tout; c'est la même chose que si l'on plaçoit après le ciel, le séjour des enfers, & qu'on rejettât la terre & tout ce qui l'environne dans le Tartare,

Cet abyme profond qui se perd sous la terre.

Après avoir dit dans son troisieme livre sur la Nature, qu'il vaut encore mieux vivre insensé, que de ne point vivre, quand même on ne devroit jamais acquérir la sagesse, il ajoute ces propres termes : « Telle est la nature des biens » humains, que les maux mêmes précédent les choses indifférentes, non » qu'ils l'emportent réellement sur » celles-ci; mais la raison nous persuade qu'il vaut encore mieux vivre, » quand nous ne devrions jamais parvenir à la sagesse, & même quand nous » devrions rester injustes, transgresseurs des loix, ennemis des Dieux » & des hommes, & souverainement » malheureux; car voilà l'état des » hommes qui vivent dans la folie ».

Ainſi, ſelon Chryſippe, il vaut mieux être malheureux, que de ne pas l'être, ſouffrir des maux, que d'en être exempt, commettre des injuſtices, que de s'en abſtenir, tranſgreſſer les loix, que de ne pas les violer; ce qui veut dire, qu'il faut faire ce qui ne doit pas être fait, & qu'il convient de vivre d'une maniere non convenable. « Aſſurément, vous dira-t-il; » car c'eſt un état pire » d'être privé de raiſon & de ſentiment, » que d'être fou ». Mais à quoi penſent ces philoſophes de ne vouloir pas reconnoître comme un mal, ce qui eſt pire que le mal même, & qui ſeul eſt capable de nous faire préférer la folie, puiſque non-ſeulement il n'eſt pas moins convenable, mais qu'il l'eſt infiniment plus de fuir une diſpoſition qui n'eſt pas ſuſceptible de cette folie.

De l'utilité des maux & des vices.

Mais pourquoi s'indigner contre ces maximes, quand on ſe ſouvient de ce que Chryſippe a écrit dans ſon ſecond livre de la Nature, où il affirme que ce n'eſt pas ſans utilité pour l'univers que le vice a été produit. Il eſt bon de rapporter cette doctrine dans ſes propres expreſſions, afin que vous ſachiez quel rang aſſignent au vice, & ce qu'en

diſent ces hommes qui blâment Xenocrate & Speuſippe, de ne pas mettre la ſanté dans la claſſe des choſes indifférentes, & de ne pas croire la ſageſſe inutile : « Le vice, dit-il, » n'eſt qu'accidentel par rapport aux » biens; il eſt, même à certains égards, » conforme à la nature, & on pourroit preſque dire, qu'il n'eſt pas » ſans utilité pour l'univers, puiſqu'autrement le bien ne pourroit pas ſubſiſter ». Il n'y a donc aucun bien parmi les dieux, puiſqu'il n'y a point de vice; & lorſque Jupiter, après avoir conſumé toute la matiere en lui-même, ſera le ſeul être exiſtant, & qu'il aura anéanti toutes les différences qui ont aujourd'hui lieu dans l'univers, il ne reſtera plus aucun bien, puiſque le mal ne ſubſiſtera plus (1). Un chœur de muſique eſt parfaitement d'accord,

[1] Plutarque repréſente ici l'opinion des Stoïciens qui ſoutenoient, comme nous avons déja eu occaſion de le dire, que tous les êtres devoient un jour, par un embraſement général, ſe réſoudre dans la ſubſtance de Jupiter qui, ſelon eux, étoit un feu artiſte & intelligent qui organiſoit toute la nature.

quand aucun des muſiciens qui le compoſent, ne détonne; le corps eſt en pleine ſanté, quand aucun membre ne ſouffre. Mais la vertu n'exiſte point ſans quelque mélange de vice; & comme on fait entrer dans certains remedes le venin du ſerpent & le fiel de l'hyene, de même pour faire paroître dans toute ſa perfection la juſtice de Socrate, & la probité de Périclès, il falloit la méchanceté de Mélitus, & l'inſolence de Cléon [1]. Jupiter eut-il pu faire naître Hercule & Lycurgue, s'il n'eut produit auſſi Sardanapale & Phalaris [2]? Que ne diſent-ils donc auſſi que la phthi-

---

[1] Le texte eſt un peu mutilé en cet endroit; mais le ſens en eſt facile à appercevoir. Cléon étoit un de ces inſolens démagogues dont l'éloquence bruſque & hardie, en flattant une multitude groſſiere, lui gagnoit la confiance du peuple d'Athenes, qu'il faiſoit ſervir à contrarier à tout propos & ſans raiſon l'adminiſtration de Périclès, l'un des plus grands hommes d'état que cette république ait eu, quoiqu'il ne ſoit pas exempt de reproche.

[2] C'eſt encore les Stoïciens que Plutarque fait parler ici; la phraſe ſuivante le fait voir.

ſie contribue à la ſanté, & la goutte à la légéreté de la courſe ? Et qu'Achille n'auroit pas eu une belle chevelure, ſi Therſite n'avoit pas été chauve ? En effet, quelle différence y a-t-il entre ces rêves extravagans, & la doctrine de ceux qui prétendent que la débauche n'eſt pas inutile à la tempérance, & l'injuſtice à l'équité ? D'après cela il faut prier les Dieux d'entretenir toujours en nous la malice,

La fraude, le menſonge & les diſcours trompeurs, Heſ. op. & di. 7.

puiſque leur privation entraîneroit pour nous celle de la vertu.

Mais voulez-vous connoître ce que l'éloquence de Chryſippe a de plus doux & de plus perſuaſif ? Le voici : « Comme » les comédies, dit-il, contiennent des » épigrammes qui, malignes en ſoi, font » rire les ſpectateurs, & donnent une » certaine grace à tout l'ouvrage, de » même le vice blâmable en ſoi, n'eſt » pas inutile ſous d'autres rapports ». N'eſt-ce pas le comble de l'abſurdité, de vouloir que le vice ait été produit

Dieu n'a pas eu beſoin du vice pour former le monde.

par la providence divine, comme une épigramme maligne eſt née du caprice d'un poëte ? A ce compte, pourquoi les Dieux nous diſpenſeroient-ils les biens, plutôt que les maux ? Comment haïront-ils le vice ? & qu'aurons-nous à oppoſer à ces maximes ſcandaleuſes des poëtes :

Quand Dieu veut notre perte, il ſait nous y conduire;

Iliad. I, 8. Quel Dieu de ce héros excita la querelle?

D'ailleurs une épigramme mordante eſt un ornement dans une comédie, & ſert à la fin que le poëte ſe propoſe, qui eſt de plaire aux ſpectateurs, & de les faire rire. Mais Jupiter, à qui nous donnons les noms de pere, de Dieu ſuprême, d'auteur de la juſtice, & que Pindare appelle l'ouvrier le plus parfait, qui n'a pas formé le monde, comme une piece de théâtre dont le ſujet étendu & varié offre pluſieurs incidens, mais plutôt comme une ville commune aux Dieux & aux hommes, pour y vivre dans la paix & dans le bonheur, ſous les loix de la juſtice &

l'influence de la vertu, qu'avoit-il besoin, pour une fin si belle & si auguste, de brigands, d'assassins, de parricides & de tyrans? Car Dieu n'a point introduit le vice dans le monde, comme un prélude doux & agréable [1]. Ce n'est point par amusement ou par plaisanterie, qu'il l'a comme associé à la vie humaine, puisque le vice n'a pas même l'ombre de cette conformité avec la nature si fort célébrée par les Stoïciens. D'ailleurs une épigramme maligne n'est qu'une bien foible partie d'une piece, & n'y occupe qu'un très-petit espace. Ces sortes de traits n'y abondent même pas, & ils ne détruisent pas le mérite & la grace de ce qu'il y a réellement de bon dans la comédie. Mais dans le monde tout est plein de vices, & la vie humaine, qui depuis l'entrée

---

[1] Il y a dans le grec, *une entrée*, *un prologue*; par allusion aux prologues qui précédoient toujours les pieces de théâtre des anciens, & dans lesquelles les poëtes se permettoient des plaisanteries bouffonnes, & quelquefois des sarcasmes sanglans contre des particuliers, & même contre tout le peuple.

& le prélude, jusqu'au dénouement, est remplie de désordres, de troubles & d'erreurs, qui, de l'aveu même des Stoïciens, n'a rien de pur & d'irréprehensible, est de tous les drames, le moins agréable & le plus triste.

Le vice n'est utile à rien.

Mais je demanderois volontiers à Chrysippe, de quelle utilité est le vice dans l'univers. Il ne répondroit pas sans doute qu'il sert aux choses célestes & divines; il seroit trop ridicule de dire que si le vice n'eut pas régné parmi les hommes, s'ils n'eussent été ni avares, ni menteurs, ni brigands, ni calomniateurs, ni meurtriers, le soleil n'auroit pas tenu la route qui lui est prescrite, le monde n'auroit pas joui du retour périodique des temps & des saisons, & la terre ne seroit point placée au centre de l'univers, pour y produire les vents & les pluies. Il reste donc à dire que c'est à nous & à nos affaires que le vice est utile; & sans doute c'est ainsi que les Stoïciens l'entendent. Sommes-nous donc plus sains, pour être vicieux? Avons nous plus en abondance les choses nécessaires à la vie? Le vice nous rend-il plus beaux & plus forts? Ils disent eux-

mêmes, que nous n'en retirons aucun de ces avantages ; mais la vertu n'eſt pour eux qu'un vain nom, une idée vaine & obſcure, fruit des rêves des ſophiſtes, qui n'eſt pas expoſée aux regards de tout le monde, comme le vice qui ne participe à rien d'utile, & moins encore à la vertu, pour laquelle nous avons été formés. Et quelle abſurdité de vouloir que ce qui eſt utile à un laboureur, à un pilote, les conduiſe à la fin qu'ils ſe propoſent, & que l'homme que Dieu a fait pour la vertu, l'ait détruite & anéantie ? Mais je crois qu'il eſt temps de laiſſer là ce point de leur doctrine, & de paſſer à un autre.

LAMPRIAS. Non, je vous en conjure, mon cher Diadumene. Je ſuis curieux de ſavoir comment ces philoſophes placent les maux avant les biens & le vice avant la vertu.

DIADUMENE. Il eſt vrai, mon cher Lamprias, que c'eſt un article de leur doctrine, aſſez curieux, & ſur lequel ils balbutient beaucoup. En un mot, ils prétendent que ſi on ſupprime les maux, on détruit auſſi la prudence, qui eſt la ſcience des biens & des maux,

comme l'exiſtence du vrai, ſuppoſe néceſſairement celle du faux, de même à peu-près, diſent-ils, que les biens peuvent exiſter ſans les maux.

LAMPRIAS. L'une de ces aſſertions me paroît fondée, & je crois ſaiſir l'autre; car j'apperçois la différence entre les deux. De ce qu'une choſe n'eſt pas vraie, il s'enſuit qu'elle eſt fauſſe; mais ce qui n'eſt pas un bien, n'eſt pas néceſſairement un mal; parce qu'il n'y a point de milieu entre le vrai & le faux, au lieu que l'indifférent tient le milieu entre le bien & le mal, & l'un n'exiſte pas néceſſairement avec l'autre. Le bien peut être dans la nature, ſans qu'elle ait beſoin du mal; il lui faut ſeulement ce qui n'eſt ni bien, ni mal; mais je ſerois bien aiſe de ſavoir ce que vos philoſophes diſent ſur la premiere aſſertion.

Les bonnes qualités peuvent ſubſiſter ſans les mauvaiſes.

DIADUMENE. Ils en diſent bien des choſes; mais il faut pour le préſent, ſe borner au néceſſaire, & d'abord, il eſt contraire au bon ſens, de croire que le bien & le mal ne ſubſiſtent que par rapport à la prudence. Car les biens & les maux exiſtoient déja, & la prudence eſt venue enſuite, comme

la médecine n'a été inventée qu'après que les choſes ſalutaires & nuiſibles à la ſanté, ont exiſté [1]. Ce n'eſt donc pas afin que la prudence ait lieu de s'exercer, que le bien & le mal exiſtent; mais la faculté par laquelle nous jugeons le bien & le mal qui exiſtent déja, ſe nomme la prudence, comme la vue eſt la perception des objets blancs & noirs; & ces objets n'ont pas été faits, pour que l'organe de la vue exiſtât en nous, mais plutôt, c'eſt pour diſcerner ces couleurs, que nous avons beſoin de la vue. En ſecond lieu, quand le monde ſera conſumé par un embrâſement général, comme le croyent les Stoïciens, il ne reſtera plus aucune trace de mal,

[1] Il me ſemble que la comparaiſon que Plutarque emploie ici n'eſt pas bien juſte. L'homme a été créé avec la prudence pour diſcerner le bien & le mal. Ce diſcernement a bien pu être perfectionné par l'expérience, mais il lui étoit naturel, & la faculté en exiſtoit en lui dès le moment de ſa naiſſance; la médecine au contraire n'a pas à beaucoup près exiſté auſſitôt que les choſes ſalutaires & nuiſibles à la ſanté, elle n'a pu être que le fruit d'une longue étude & d'une lente expérience.

& l'univers n'en sera pas moins prudent & sage. Il est donc vrai que la prudence peut exister sans le mal, & de ce que la prudence existe, il ne suit pas nécessairement que le mal existe aussi. D'ailleurs, en supposant que la prudence ne soit que la science des biens & des maux, quel inconvénient y auroit-il, que les maux étant détruits, il n'y eut plus de prudence, & qu'elle fût remplacée par une autre vertu qui ne seroit pas la science des biens & des maux, mais seulement celle des maux? Si parmi les couleurs, le noir venoit à disparoître entierement, & qu'on voulût nous forcer à dire que l'organe de la vue a été aussi détruit, puisqu'il ne peut plus être le discernement du noir & du blanc, qui nous empêcheroit de répondre qu'il n'y a aucun mal à n'avoir plus ce dernier genre de perception; mais une autre sensation qui nous feroit appercevoir les objets blancs, & tous ceux d'une autre couleur? Le goût & le tact seroient-ils détruits, s'il n'y avoit plus, ni saveur amere, ni douleur? La prudence ne le seroit pas davantage, si le mal étoit anéanti. Les sensations des choses douces

& agréables, & de celles qui ne le sont pas, subsisteroient toujours, de même que la prudence qui seroit alors le discernement de ce qui est bien, & de ce qui ne l'est pas. Que ceux qui pensent autrement, suppriment le nom, & nous laissent la chose. D'ailleurs, qui empêche que le mal n'existe qu'en idée, & que le bien ait une existence réelle ? C'est ainsi, par exemple, que les Dieux possedent la santé, & ne connoissent que par la pensée la fievre & la pleurésie ; que nous-mêmes qui, selon les Stoïciens, n'avons que des maux, sans aucun bien, nous ne laissons pas d'avoir l'idée de la prudence, du bien & du bonheur. D'après cela, n'est-il pas bien surprenant que ces philosophes soutiennent que nous ayons la perception de la vertu, lors même qu'elle n'est pas en nous, & qu'ils veuillent nous en faire connoître la nature, tandis que nous ne pouvons, suivant eux, avoir l'idée du vice, qu'autant qu'il existe ?

Voyez encore ce que prétendent nous persuader ces hommes, qui raisonnent avec tant de bon sens. Ils disent que c'est l'imprudence qui nous donne

Les vertus ne supposent point les vices.

l'idée de la prudence, & que, ſans elle, la prudence n'auroit ni la perception d'elle-même, ni celle de l'imprudence. Mais ſi la nature avoit eu abſolument beſoin de produire le mal, un ou deux exemples auroient pu ſuffire ; admettons même, s'ils le veulent, qu'il eût fallu dix hommes vicieux, mille, ou même dix mille ; au moins, ne lui auroit-il pas fallu une ſi prodigieuſe abondance de vices, que ni les grains de ſable & de pouſſiere, ni les plumes ſi variées des oiſeaux ne peuvent les égaler, tandis qu'il y auroit eu à peine une ombre de vertu. A Sparte, ceux qui préſidoient aux repas communs des citoyens, faiſoient entrer dans la ſalle deux ou trois Flotes ivres, afin que les jeunes gens, qui voyoient combien l'ivreſſe étoit un vice honteux, appriſſent à l'éviter, & à être ſobres. Mais, dans la vie humaine, combien d'exemples d'ivreſſe ! Perſonne n'y eſt ſobre pour la vertu ; nous errons tous au hazard, & nous menons une vie auſſi honteuſe que miſérable : tant la raiſon elle-même nous jette dans l'ivreſſe & nous remplit de folie ! Nous reſſemblons à ces chiens d'Eſope, qui, voyant des peaux flotter ſur les ondes,

ondes, entreprirent de boire la mer, & crevèrent avant que d'avoir pu approcher de ces peaux. Il en est de même de notre raison; nous espérons, en la suivant, arriver à la vertu & au bonheur; mais avant que nous ayons pu y parvenir, elle nous corrompt, elle nous perd, pleins que nous sommes déja d'une méchanceté qu'aucun bien ne rachete: s'il est vrai, comme les Stoïciens le disent, que ceux même qui ont fait les plus grands progrès dans la vertu, n'éprouvent aucune amélioration, & ne sauroient respirer, un seul instant, sous le poids du vice & du malheur qui les accablent.

Idée que les Stoïciens donnent du vice.

Mais, voulez-vous voir comment Chrysippe nous dépeint le vice, qu'il prétend n'être pas sans utilité; & de quel usage il le suppose pour l'homme vicieux? Ecoutez ce qu'il dit dans son traité des Devoirs. Il y établit que l'homme sujet au vice, ne manque & n'a besoin de rien; que rien ne lui est utile, ni convenable. Mais, comment le vice peut-il être de quelque utilité, puisqu'avec lui, ni la santé, ni la richesse, ni le progrès même dans la vertu, ne servent de rien? Il n'a besoin d'au-

cune de ces choſes, dont les unes ſont des biens préalables, qui méritent qu'on les recherche, & ſont même très-utiles [1]; & les autres, de leur aveu même, ſont conformes à leur nature? Perſonne ne retirera aucun profit de tous ces biens, s'il n'eſt ſage. L'homme vicieux n'a donc pas beſoin de devenir ſage? Et, avant de l'être devenu, les hommes n'ont ni faim ni ſoif; ou, lorſqu'ils éprouvent ces ſenſations, ils n'ont beſoin ni d'eau, ni de pain; ſemblables à ces hôtes commodes qui ne demandent que le couvert & le feu. De même, ſans doute, celui qui diſoit :

A ce pauvre Hypponax donnez un vêtement,
Je ſuis tranſi de froid, tout mon corps eſt tremblant;

n'avoit beſoin ni de logement ni de manteau.

Des beſoins du ſage.

Mais voulez-vous avancer un paradoxe plus ſingulier & plus étonnant?

[1] Nous avons déja dit dans le traité précédent que ces biens préalables étoient la ſanté, les richeſſes, qui ne donnent pas le bonheur, mais qui peuvent y contribuer & y conduire.

Dites que le ſage ne manque de rien, & n'a beſoin de rien. Il eſt fortuné, il n'a point de deſir, il ſe ſuffit à lui-même, il eſt heureux, il eſt parfait. Mais quel eſt donc ce vertige, de vouloir que le ſage, à qui rien ne manque, ait beſoin des biens qu'il poſſede, & que le méchant, à qui il manque tant de choſes, n'ait beſoin de rien! Car voilà ce que dit Chryſippe; ſelon lui, les gens vicieux manquent de beaucoup de choſes; mais ils n'ont beſoin de rien; c'eſt ainſi qu'il ſe joue des notions communes, & qu'il les balotte, pour ainſi dire, de côté & d'autre, comme des oſſelets. Car tous les hommes croyent que la privation d'une choſe en précede le beſoin; ils eſtiment que celui-là a des beſoins, qui manque des choſes qu'il n'a pas ſous la main, ou qui ne ſont pas d'une acquiſition facile. On ne peut pas dire qu'un homme manque d'ailes & de cornes, parce qu'elles ne lui ſont pas néceſſaires; mais nous diſons qu'il manque d'armes, d'argent & d'habits, lorſqu'en ayant beſoin, il n'en a pas, & ne peut s'en procurer. Mais tel eſt le goût des Stoïciens, pour heurter les idées communes, que ſouvent,

cette manie de dire des choſes nouvelles les fait, comme dans cette occaſion, tomber en contradiction avec eux-mêmes.

Des biens des méchans.

Pour vous en convaincre, rappelez-vous ce que nous avons dit un peu plus haut. C'eſt une de leurs aſſertions contraires au ſens commun, que rien ne profite au méchant. Cependant pluſieurs reçoivent, avec fruit les inſtructions qu'on leur donne; d'autres ſont affranchis de l'eſclavage, ou délivrés d'un ſiége; ceux-ci, privés de la vue, trouvent des guides fideles; ceux-la ſont guéris de leurs maladies. N'importe, diſent les Stoïciens, tous ces avantages ne leur ſervent de rien; ils ne reçoivent pas de bienfaits; il n'eſt pas même pour eux de bienfaiteurs, & ils ne peuvent jamais être ingrats. Mais les ſages ne le ſont pas non plus. Il n'exiſte donc point d'ingratitude, puiſque les bons ne manquent pas à la reconnoiſſance qu'ils doivent, & que les méchans ne ſont pas ſuſceptibles de bienfaits. Ecoutez-les maintenant. La bienfaiſance, diſent-ils, eſt au rang des choſes indifférentes; il n'appartient qu'aux ſages de donner & de recevoir

des bienfaits ; les méchans peuvent bien en recevoir auſſi ; mais tous ceux qui y ont part, n'en partagent point pour cela l'uſage. L'utilité & l'agrément ne ſe trouvent pas par-tout où s'étend le bienfait. Mais, qu'eſt-ce qui donne à un ſervice le caractere de bienfait, ſi ce n'eſt l'utilité qu'enviſage la perſonne qui le rend, en faveur de celui qui le reçoit ?

LAMPRIAS. Laiſſez, je vous prie, ce point-là, mon cher Diadumene ; & dites-moi en quoi conſiſte cette utilité, dont ils font ſi grand cas, & qu'ils bornent aux ſages ſeuls, comme le bien le plus deſirable, ſans vouloir même en laiſſer le nom aux méchans.

DIADUMENE. » Si un ſeul ſage, diſent-ils, « en quelque lieu, qu'il ſoit, ou- » vre ſeulement la main à propos, tous » les ſages, qui ſont ſur la terre, en » retirent du profit ». Tel eſt l'effet de l'utilité Stoïcienne ; c'eſt à s'aider réciproquement, que ſe bornent les vertus de leurs ſages. Ariſtote & Xénocrate ont radoté, lorſqu'ils ont dit que les hommes retiroient de grands avantages des Dieux, de leurs parens, & de leurs maîtres. Ils ignoroient cette utilité ſi admirable, que

Utilité réciproque des ſages.

les ſages ſe procurent mutuellement, quand ils agiſſent d'après leur vertu, quoiqu'ils ne ſoient pas enſemble, & qu'ils ne ſe connoiſſent même pas. Tous les hommes regardent comme des ſoins utiles, de recueillir les fruits de la terre, de les conſerver, d'en faire une ſage diſpenſation, parce qu'alors on en retire du profit & de l'avantage. Un bon économe ferme ſes greniers [1]; & gardant avec ſoin ſes richeſſes,

Il en ouvre à propos le dépôt précieux.

Mais de ramaſſer des choſes qui ne ſont bonnes à rien, de les conſerver péniblement, ce n'eſt pas là un ſoin eſtimable & utile; c'eſt ſe donner une peine ridicule. Si Ulyſſe eut employé le nœud dont Circé lui avoit enſeigné la forme [2], à lier, non les trépieds, les

[1] Mot-à-mot, *il achete des clefs & garde ſes greniers.*

[2] Voyez Odyſſée VIII, 447. Mde. Dacier obſerve ſur cet endroit d'Homere qu'anciennement avant l'uſage des clefs, on avoit coutume de fermer avec des nœuds que chacun faiſoit à ſa fantaiſie & dont quelquefois celui qui l'avoit fait, avoit ſeul le ſecret. Tel étoit le nœud Gordien.

vaſes, les habits, l'or, & les autres préſens qu'il avoit reçus d'Alcinous, mais des pierres, des chiffons & d'autres effets d'auſſi vil prix; qu'il eût fait ſon bonheur de les conſidérer, de les garder avec le plus grand ſoin, auroit-on pu lui envier une prévoyance ſi folle & ſi inutile? Telle eſt cependant la beauté, la grandeur, & la félicité de cette conformité avec la nature, que les Stoïciens vantent ſi fort. Elle n'eſt compoſée que d'un amas de choſes inutiles & indifférentes, qu'ils conſervent avec le plus grand ſoin. Les choſes qu'ils regardent comme conformes à la nature, nous ſont purement extérieures; & nos plus grands biens, ils les regardent comme des franges & des vaſes d'or, deſtinés aux plus vils uſages, ou même comme de chétives burettes. Mais enſuite, ſemblables à ceux qui, après avoir traité avec le dernier mépris le culte des Dieux ou des Génies, rentrent en eux-mêmes, s'humilient, ſe proſternent, & rendent gloire à la Divinité, les Stoïciens, comme châtiés par Néméſis, de cette vaine & arrogante fierté, s'occupent laborieuſement de ces choſes indifférentes, qui ne les intéreſſent nul-

lement ; ils crient à pleine tête, qu'il eſt beau, qu'il eſt honorable de les amaſſer & de les conſerver avec grand ſoin ; ils veulent que ceux qui ne peuvent ſe les procurer, ceſſent de vivre, ſe laiſſent mourir de faim, ou ſe donnent eux-mêmes la mort, en diſant un long adieu à la vertu. Auſſi traitent-ils Théognis, d'eſprit foible & puſillanime, parce qu'il dit :

Pour fuir la pauvreté, jettez-vous dans la mer,
Ou précipitez-vous du ſommet d'un rocher.

Ils ne lui pardonnent point de s'être montré ſi lâche dans ſes vers. Mais eux-mêmes ils diſent dans leur proſe, que pour fuir une grande maladie, une douleur violente, ſi on n'a pas ſous la main une épée, ou de la ciguë, il faut ſe jetter dans la mer, ou ſe précipiter du haut d'une roche, parce que ni l'un ni l'autre de ces partis, n'eſt ni mauvais, ni nuiſible, ni funeſte, & qu'il ne rend pas malheureux ceux qui les prennent.

Inconſéquence de Chryſippe.

« Par où donc commencerai-je ? demande Chryſippe, » quel fondement » donnerai-je aux devoirs, & qu'elle

» matiere à la vertu ? car je laisse, & » la nature, & ce qui lui est confor- » me ». Mais, mon ami, lui répondrai-je ; par où ont commencé Aristote & Théophraste ? Quels fondemens ont établi Xénocrate & Polémon ? Zénon, lui-même, n'a-t-il pas suivi les traces de ces philosophes, en posant pour base du bonheur, la nature & ce qui lui est conforme ? Mais ces philosophes s'y sont arrêtés, comme à des choses desirables, bonnes & utiles ; &, y ajoutant la vertu, qui seule fait de ces biens l'usage le plus convenable, ils ont cru par-là tracer le plan d'une vie parfaite en tout point, & donner une base solide & constante à cette conformité, à cet accord véritable avec la nature, que vous recommandez tant. Ils n'ont pas fait comme ceux qui s'élevent un moment de terre, pour y retomber aussitôt ; ils n'ont pas tout brouillé, tout confondu, en disant que les mêmes choses sont à fuir & à rechercher, qu'elles ont de la conformité avec la nature, & qu'elles ne sont pas bonnes ; qu'elles donnent du profit, & qu'elles sont inutiles, qu'elles ne nous intéressent en rien, & qu'elles sont les principes

de nos devoirs. La vie de ces Philosophes étoit conforme à leur langage; & ils avoient grand soin que leurs actions fussent d'accord avec leurs discours. Mais la secte du Portique, semblable à cette femme rusée d'Archiloque, qui portoit de l'eau dans une main, & du feu dans l'autre, admet la nature dans quelques-uns de ses dogmes, & la rejette dans d'autres. Ou plutôt, dans leurs actions, dans toute leur conduite, ils s'attachent aux choses qui sont conformes à la nature, parce qu'ils les croyent bonnes, & dignes d'être recherchées; mais, dans leur discours, ils les méprisent, ils les rejettent comme indifférentes, & comme inutiles à la vertu, pour la conduire au bonheur. En général, tous les hommes regardent le bien comme une source de plaisir; ils le croyent digne de nos vœux, capable de faire notre bonheur, plein de dignité, tenant lieu de tout, & remplissant tous nos besoins. Comparez avec ces qualités, celles que les Stoïciens donnent à leur souverain bien. Croyez-vous que ce soit une source de plaisir, que d'étendre le doigt avec prudence? Est-ce une chose desirable, qu'une torture

appliquée avec précaution? Eſt-on heureux, quand on ſe jette, par un motif raiſonnable, dans un précipice? Quelle grande dignité, dans un bien que la raiſon rejette ſouvent, pour lui préférer ce qui n'eſt pas au nombre des biens? Eſt-ce-là un bien parfait, & qui ſe ſuffiſe à lui-même, quand, malgré ſa jouiſſance, ces philoſophes croient devoir ſe condamner à mourir, s'ils ne peuvent y joindre des choſes indifférentes?

De ce qu'il faut fuir ou rechercher.

Il eſt une autre opinion des Stoïciens, qui viole ouvertement les idées reçues, qui détruit les notions naturelles & légitimes, pour y en ſubſtituer d'étrangeres & d'abſurdes, qu'elle veut nous forcer de recevoir à la place des premieres [1]. Cette opinion eſt celle qui traite des biens & des maux, des objets à fuir & à rechercher, des choſes analogues ou contraires à la nature, dont cependant les notions doivent être

[1] Mot-à-mot; *il y a une autre opinion qui viole ouvertement la coutume, & lui ôte ſes notions naturelles qui ſont ſes enfans légitimes, & lui en ſuppoſe de bâtards, de féroces, & d'indignes d'elle, qu'elle la force de nourrir & de ſoigner.*

plus claires & plus frappantes que celles du froid & du chaud, du noir & du blanc. Car ces dernieres perceptions sont introduites du dehors, par les organes des sens ; & les autres tirent naturellement leur origine des biens qui sont en nous. Mais les Stoïciens, armés de leur vaine dialectique, ont fait irruption dans le séjour du bonheur, comme dans une école de Sophistes pointilleux [1] ; & au lieu de résoudre les difficultés inhérentes à cette question, ils en ont introduit de nouvelles. Personne n'ignore qu'entre les deux especes de bien, dont l'une est la fin, & l'autre le moyen, la premiere est la plus grande & la plus parfaite. Chrysippe lui-même reconnoît cette diffé-

[1] Il y a dans le texte, *comme dans le menteur ou le dominant* : nous venons de voir ce qu'étoit le premier de ces argumens sophistiques dont l'école de Mégare fondée par Euclide faisoit un grand usage, & qui servoient à embarrasser ceux contre qui on disputoit. Les anciens parlent beaucoup du second, mais ils n'en donnent point d'exemple & n'expliquent pas en quoi il consistoit. Voyez ce que nous en avons dit tom. VIII p. 130.

rence, comme on le voit clairement dans le troiſieme livre de ſon traité ſur les Biens. Il eſt de l'avis de ceux qui croyent que la ſcience eſt une fin pour l'homme; & il le répéte dans ſon traité de la Juſtice. Il dit que celui qui fait conſiſter le ſouverain bien dans la volupté, détruit la juſtice; mais il eſt d'accord avec ceux qui donnent ſimplement à la volupté la qualité de bien, & non celle de fin. Je crois inutile de rapporter ici ſes propres expreſſions, parce que ce troiſieme livre de ſon traité ſur les Biens [1], ſe trouve par-tout. Lors donc qu'ils diſent, mon cher Lamprias, que nuls biens ne ſont plus ou moins grands que d'autres, & que ceux qui ſont la fin de l'homme, égalent ceux qui ne ſont que le moyen, ils contrediſent, non-ſeulement les notions communes, mais leurs propres aſſer-

[1] Le grec dit, *ce troiſieme livre ſur la juſtice;* mais dans la phraſe précédente, il a cité le troiſieme livre du traité ſur les biens, & on voit qu'ici c'eſt le même ouvrage dont il veut parler. Il faut donc ou ſubſtituer en cet endroit le même titre, ou le changer là-haut.

tions. D'ailleurs, de deux maux, dont l'un nous rend pires que nous n'étions, & l'autre nous nuit, à la vérité, mais ne nous fait pas devenir plus méchans, le premier, eſt, ce me ſemble, le plus grand. Or Chryſippe lui-même avoue qu'il y a des craintes, des douleurs, & des erreurs, qui nous font nuiſibles; mais qui ne nous rendent pas pires que nous n'étions.

Des fins qu'on doit ſe propoſer.

Liſez ſon premier livre ſur la Juſtice, qu'il a compoſé contre Platon. Car il eſt utile, pour pluſieurs raiſons, de connoître les rêveries de cet homme qui parle ſur toutes ſortes de matieres, qui traite toutes les queſtions, ſoit celles qui ſont particulieres à ſa ſecte, ſoit celles qui lui ſont étrangeres, & toujours en heurtant les idées communes. Il dit, par exemple, qu'il y a deux objets & deux fins propoſés à notre vie, & que toutes nos actions ne ſe rapportent pas à une fin unique. Mais n'eſt-il pas encore plus contraire au ſens commun, de ſoutenir qu'il y a une fin qui nous eſt propoſée pour agir; que cependant nos actions ſe rapportent à une autre, & qu'il faut néceſſairement agir pour l'une des deux? Car ſi les choſes qui ſont les pre-

mieres selon la nature, ne doivent pas être recherchées pour elles-mêmes, & ne sont pas notre fin derniere [1], mais que ce soit plutôt le choix raisonnable que nous en faisons pour nous y attacher; si chacun doit faire tout ce qui est en lui, pour obtenir ces premiers biens conformes à la nature, & que toutes nos actions se rapportent à cette fin, je veux dire à acquérir ces premiers biens naturels; si, dis-je, ils sont dans cette opinion, il faut que sans desirer d'obtenir ces biens, comme fin, ils en aient une autre, à laquelle ils rapportent le choix qu'ils font de ces premieres choses naturelles, & non ces choses elles-mêmes. Or cette fin sera de les choisir, & de les recevoir avec prudence. Mais ces choses même, & leur possession auront peu de prix, & ne seront, pour ainsi dire, que la matiere & le sujet d'un choix qui soit digne de nous. Il me semble que ce sont là les expressions dont ils se servent, pour faire connoître cette différence.

[1] Tout cet endroit est si corrompu que je ne puis répondre d'en avoir pris le sens; j'ai fait mon possible pour y mettre un peu de liaison.

LAMPRIAS. Vous avez retenu à merveille leurs opinions & la maniere dont ils les expriment.

DIADUMENE. Mais remarquez qu'ils font comme ceux qui veulent sauter par dessus leur ombre. Ils ne laissent pas derriere eux l'absurdité de leurs discours, ils la transportent par-tout, & font voir la répugnance manifeste qu'ils ont avec le sens commun. Si quelqu'un venoit nous dire qu'un homme qui tire de l'arc, ne fait pas tout ce qui est en lui, pour atteindre le but, mais qu'il veut seulement faire tout ce qui est en lui, un pareil discours seroit pour nous une énigme inexplicable. N'en est-il pas de même des assertions de ces triples radoteurs, lorsqu'ils veulent nous persuader que ce n'est pas l'acquisition des biens conformes à la nature, mais seulement leur choix, qui est la fin que nous devons avoir en les recherchant : que le desir & la poursuite de la santé ne se terminent pas, pour chacun de nous, à la santé, mais qu'au contraire c'est la santé qui se rapporte à ce desir & à cette poursuite ; que les promenades, les lectures à voix haute, &, qui plus est, les amputations, les remedes administrés à

propos, ſont les fins de la ſanté, & non la ſanté, la fin de tous ces moyens? N'eſt-ce pas là rêver auſſi réellement, que celui qui diroit: *Soupons, afin de ſacrifier aux Dieux, ou afin de nous baigner*? Les aſſertions des Stoïciens ſont encore plus contraires aux idées reçues [1], & renverſent plus ouvertement l'ordre & les uſages établis. Ce n'eſt donc pas pour faire la digeſtion, que nous nous promenons dans un temps favorable; mais nous digérons, afin de pouvoir nous promener à propos. Sans doute que la nature nous aura donné auſſi la ſanté, à cauſe de l'ellebore, & non l'ellebore pour la ſanté. Car que leur reſte-t-il à dire, pour arriver au comble du paradoxe, que d'avancer de pareilles ſottiſes? Quelle difference y a-t-il à ſoutenir que la ſanté eſt faite pour les remedes, & non les remedes pour la ſanté, ou à prétendre que le choix des remedes, leur compoſition, & leur uſage ſont préférables à la ſanté? ou plutôt à vouloir que la ſanté ne ſoit pas même au rang des choſes deſirables, & que le ſoin

[1] Mot-à-mot *à la coutume*.

qu'exigent les remedes, en ſoit la fin? N'affirment-ils pas que la jouiſſance ſe rapporte au deſir, & non le deſir à la jouiſſance? Mais, diſent-ils, au deſir, eſt joint naturellement le ſoin d'agir avec raiſon & avec prudence. Sans doute, leur répondrons-nous, ſi le deſir ſe rapporte à la jouiſſance & à la poſſeſſion de ce qu'il pourſuit. Autrement, c'eſt ôter à l'homme toute raiſon, que de ſuppoſer qu'il fait tout pour acquérir des choſes qu'il n'eſt ni honorable, ni heureux de poſſéder.

LAMPRIAS. Puiſque nous ſommes tombés ſur cette matiere, il me ſemble que ce qu'il y a de moins conforme au ſens commun, c'eſt de prétendre qu'on peut deſirer & pourſuivre un bien dont on n'a aucune idée. Car vous voyez que Chryſippe lui-même preſſe vivement Ariſton par l'objection qu'il lui fait d'avoir ſuppoſé, qu'avant que nous ayons l'idée du bien & du mal, il exiſte des choſes indifférentes qui ne ſont ni bonnes ni mauvaiſes. Comment ces choſes indifférentes peuvent-elles ſubſiſter? Comment peut-on même en avoir l'idée, avant que le bien ſoit connu?

Jusqu'alors il n'existe réellement que le bien seul.

DIADUMENE. Considérez maintenant ce qu'est cette indifférence que les Stoïciens n'admettent pas, & ce qu'ils appellent *convenance* [1], & voyez comment & par où elle a fait connoître le bien. Si sans le bien, il n'est pas possible de concevoir l'indifférence pour ce qui n'est pas un bien, à plus forte raison la prudence ne donnera pas l'intelligence du bien à ceux qui n'en ont pas eu d'avance l'idée. Mais comme on ne peut avoir de notion de l'art qui traite des choses salubres & insalubres, avant que ces choses elles-mêmes ne soient connues; de même on ne sauroit posséder la science des biens & des maux, qu'auparavant on n'ait connu les biens & les maux. Qu'est-ce donc que le bien? Rien autre chose que la

Des motifs qui nous font rechercher le bien.

[1] C'est ainsi que Cicéron L. II, de la divination, C. 124, traduit le mot grec ὁμολογία, qui signifie proprement, *accord, consentement.* Le mot de *convenance* désigne ici vraisemblablement la conformité de la conduite avec les loix de la nature. Voyez Juste-Lipse, dans son traité sur la philosophie Stoïcienne, L. II, differt. 14 & 15.

prudence. Qu'eſt-ce que la prudence? Rien autre choſe que la ſcience du bien. On trouve par-tout dans leurs diſcours *le Corinthus de Jupiter* [1]. Car je ne veux pas leur appliquer le proverbe du pilon qu'on agite ſans ceſſe [2], pour

[1] C'étoit un proverbe qu'on appliquoit à ceux qui rediſoient ou faiſoient ſouvent les mêmes choſes. Voici quelle en fut l'origine la plus vraiſemblable : car on en raconte pluſieurs. Les Mégariens étoient anciennement tributaires des Corinthiens, & ſupportant avec peine cette eſpece d'aſſerviſſement, ils cherchoient à s'en affranchir. Les Corinthiens en étant inſtruits envoyerent à Mégare un député, qui parla au peuple avec beaucoup de fierté, & qui entr'autres choſes répéta ſouvent d'un ton de colere : *Corinthus fils de Jupiter ne le ſouffrira pas ;* par alluſion à un roi de Corinthe de ce nom, qui paſſoit pour fils de Jupiter, quoique Pauſanias diſe que cette deſcendance n'étoit rien moins que prouvée. V. *Corinth. L. II, c. 1.* Le peuple mécontent de cette eſpece de menace ſi ſouvent répétée, s'écria : *frappez, frappez le Corinthus de Jupiter*, & en même temps il chaſſa le député. Voyez les proverbes d'Eraſme qui rapporte les autres origines de ce proverbe. *Chil. II, cent. 1, ad. 50.*

[2] C'étoit un autre proverbe dont le ſens étoit le même que celui du précédent ; un

ne pas trop me mocquer d'eux, quoiqu'après tout leur enſeignement ne ſoit guere que cela. Car pour avoir l'intelligence du bien, l'idée de la prudence eſt néceſſaire, & c'eſt dans la prudence qu'il faut puiſer la connoiſſance du bien; ainſi l'on a toujours à chercher l'un dans l'autre, ſans pouvoir atteindre aucun des deux, puiſque pour l'intelligence de l'un on a toujours beſoin d'une prénotion que la connoiſſance de l'autre peut ſeule donner. On peut reconnoître encore d'une autre maniere, je ne dis pas la perverſité, mais la ſubverſion, l'anéantiſſement total que leur doctrine fait de la raiſon. Ils font conſiſter la ſubſtance du bien dans le choix raiſonnable des choſes conformes à la nature. Or, ce choix, comme on l'a dit plus haut d'après eux-mêmes, n'eſt pas raiſonnable, lorſqu'il eſt dirigé vers une fin. Qu'eſt-ce donc qu'une fin? Rien autre choſe, ſelon eux, que de procéder raiſonnable-

---

homme qui pile dans un mortier, & qui agite ſans ceſſe le pilon de la même maniere eſt l'image de ceux qui répétent ſans fin les mêmes choſes.

ment dansle choix de ce qui eſt conforme à la nature. Premierement c'eſt détruire & faire diſparoître toute notion du bien. Car procéder raiſonnablement, eſt une qualité accidentelle qui naît de l'habitude de bien raiſonner. Si donc on veut faire dépendre l'intelligence de cette habitude, de la fin, & non celle de la fin de cette habitude, c'eſt nous faire manquer la connoiſſance de l'une & de l'autre. Et ce qui eſt plus encore, il faut, d'après la plus exacte raiſon, que ce choix raiſonnable porte ſur des choſes bonnes & utiles, & qui cooperent à la fin qu'on ſe propoſe. Car peut-il jamais être conforme à la raiſon de choiſir des choſes qui ne ſont ni utiles, ni honorables, ni dignes d'être recherchées? Suppoſons, comme ils le diſent, qu'il y ait un choix raiſonnable de choſes propres à nous rendre heureux, & voyons à quelle concluſion admirable les mene cette aſſertion. La fin, ſelon eux, eſt ce choix que la raiſon nous fait faire des choſes qui peuvent nous conduire au bonheur. N'êtes-vous pas étonné, mon cher Lamprias, d'entendre des diſcours ſi extraordinaires?

LAMPRIAS. Aſſurément, mais je

voudrois comprendre ce qu'ils disent.

DIADUMENE. Cela demande une attention particuliere; car c'est une énigme qui n'est pas facile à deviner. Ainsi écoutez bien, & répondez-moi. La fin n'est-elle pas, suivant eux, la rectitude de la raison, dans le choix des choses qui sont conformes à la nature?

LAMPRIAS. Oui, c'est ce qu'ils disent.

DIADUMENE. Mais ces choses qui sont conformes à la nature, les choisissent-ils comme des biens qui aient de la dignité, & qui conduisent au bonheur?

LAMPRIAS. C'est par ce dernier motif.

DIADUMENE. Est-ce pour parvenir à une fin, ou par quelque autre vue?

LAMPRIAS. Je crois qu'ils n'en ont pas d'autre que de parvenir à une fin.

DIADUMENE. Maintenant que vous avez découvert le secret de leur doctrine, voici ce qui en est. Ils disent que la fin est ce raisonnement juste qui guide dans le choix qu'on fait; qu'ils ne peuvent posséder ni connoître d'autre félicité que cette rectitude si précieuse de la raison dans le choix de choses estima-

bles. Au reste il y a des gens qui croyent que ces réflexions ne tombent que sur Antipater, & non sur toute la secte du Portique; que ce fut lui qui se sentant pressé par Carnéade, imagina ces solutions ridicules.

De l'amour. Mais les opinions du Portique sur l'amour ne répugnent pas moins au bon sens, & l'absurdité en est commune à toute la secte. Ils disent que les jeunes-gens vicieux & insensés sont laids & difformes; qu'il n'y a de beaux que ceux qui sont sages, & qu'entre ces derniers aucun n'est ni aimé ni digne de l'être. Ce n'est pas là le plus fort; ils prétendent qu'on cesse d'aimer des jeunes-gens laids, dès-qu'ils sont devenus beaux. Qui jamais a connu cette espece d'amour qui formé & entretenu par la laideur du corps & la méchanceté de l'ame, se flétrit & s'éteint à l'aspect de la beauté accompagnée de la prudence, de la justice & de la tempérance? N'est-ce pas ressembler aux moucherons qui fuyent le bon vin & ne s'arrêtent qu'à son écume & au vinaigre? Quant à ce qu'ils disent qu'il y a toujours une apparence de beauté qui, selon eux, est l'attrait de l'amour, cela n'a pas même

de

de vraiſemblance. Cette apparence de beauté ne peut ſe trouver dans des jeunes-gens très-méchans & très-laids, s'il eſt vrai, comme ils le diſent, que la dépravation de leurs mœurs ſoit empreinte ſur leur viſage. Que ſignifie encore ce que prétendent pluſieurs d'entre eux, qu'un jeune-homme laid eſt digne d'être aimé, parce qu'il doit un jour devenir beau; puiſque, ſelon eux, quand il a acquis la beauté & la vertu, il n'eſt plus aimé de perſonne? Car l'amour, diſent-ils, eſt la pourſuite d'un jeune-homme qui n'eſt pas encore arrivé à la perfection, mais qu'un heureux naturel a fait pour la vertu [1].

LAMPRIAS. Que faiſons nous maintenant, mon cher Diadumene, que de

[1] On voit par-là qu'il ne s'agit ici que de cette affection vertueuſe qu'inſpiroient des jeunes-gens bien nés, & qui avoit pour but de les former & de les inſtruire. Diogene Laerce, dans la vie de Zénon, *livre VII, ſeg. 130*, cite la définition que les Stoïciens donnoient de cet attachement. *C'eſt*, diſoient-ils, *un goût de bienveillance qui naît des agrémens de ceux qu'il a pour objet, & qui ne va point juſqu'à des ſentimens plus forts, mais demeure renfermé dans les bornes de l'amitié.*

convaincre cette secte de renverser les notions communes par des opinions invraisemblables, & par des expressions hors de tout usage? Car personne ne s'oppose à l'empressement de ces philosophes pour des jeunes-gens vertueux, puisqu'il est exempt de ce sentiment passionné que tout le monde appelle amour [1], tel que dans les poursuivans de Penélope, qui tous

Odyss. I, 366. Brûloient d'un vif desir de s'unir à la reine;

& comme Jupiter disoit à Junon:

Iliad. XIV, 315. Jamais aucune femme ou mortelle ou déesse
Ne me fit éprouver une plus douce ivresse.

Conclusion de ce qui a été dit sur la morale.

DIADUMENE. Voilà comment les Stoïciens jettant, pour ainsi dire, la morale dans un labyrinthe d'opinions obscures, dépravées & hérissées de difficultés, l'avilissent & la rendent méprisable. Cependant ils se moquent des autres philosophes, comme s'ils étoient les seuls qui eussent établi sur

[1] Il y a ici une lacune qui peut être considérable; j'ai cherché à y mettre de la liaison d'après les principes connus des Stoïciens.

des baſes convenables la nature & la coutume, & qui euſſent réglé leurs diſcours d'après l'une & l'autre. Elles attirent & dirigent chaque être vers ce qui lui eſt propre, par des deſirs, des impulſions & des attraits; au lieu que l'habitude de la dialectique, quand elle dégénere en pures ſubtilités, ne produit rien de bon & de ſalutaire; elle eſt comme une oreille malade qui croit toujours entendre des ſons obſcurs & confus. Nous en parlerons, ſi vous voulez, dans la ſuite, en partant d'un autre principe.

Paſſons maintenant à la philoſophie naturelle des Stoïciens, & parcourons-en les objets principaux; nous verrons qu'ils n'y renverſent pas moins les notions communes, que lorſqu'ils traitent des Fins de l'homme. En général, il eſt abſurde & contraire au bon-ſens de dire que ce qui n'eſt pas, exiſte, & que ce qui exiſte, n'eſt pas; mais ce qu'ils diſent de l'univers, eſt bien d'une autre abſurdité. Ils ſuppoſent un vide infini hors du monde, & ils prétendent que l'univers n'eſt ni corporel ni incorporel. Il s'enſuit que l'univers n'eſt pas un être, puiſque, ſuivant eux, il n'y a

Les opinions des Stoïciens ſur la phyſique contraires aux notions communes.

d'êtres que les corps. Et comme le propre d'un être quelconque, eſt d'agir & de recevoir l'action [1], & que l'univers n'eſt pas un être, il n'agira point, il ne recevra point d'action, il ne ſera pas même dans un lieu; car tout corps occupe une place, & l'univers n'eſt pas un corps. La propriété de ce qui occupe un eſpace, eſt de ſubſiſter; l'univers donc ne ſubſiſtera pas, puiſqu'il n'occupe point de place. Il n'aura même jamais un premier mouvement, parce que, pour ſe mouvoir, il faut un lieu & un eſpace. D'ailleurs ce qui eſt mu, l'eſt ou par lui-même, ou par autrui. Ce qui ſe meut de ſoi-même, a des inclinations relatives à ſa peſanteur ou à ſa légéreté; la légéreté & la péſanteur ſont des habitudes, des facultés & des différences des corps. Or, l'univers n'eſt pas un corps, il n'eſt donc néceſſairement ni peſant, ni léger, & il n'a pas en ſoi le principe du mouvement. Il ne l'aura pas non plus d'ailleurs, puiſqu'il n'y a rien

[1] Mot-à-mot, *d'agir & de ſouffrir.* On ſait que ce dernier mot, quand il eſt oppoſé à agir, ſignifie recevoir une action, en être l'objet.

outre l'univers; ils ſont donc forcés de dire, comme ils le diſent en effet, que l'univers n'eſt ni ſtable, ni en mouvement. En un mot, puiſque dans leur ſyſtême, il ne faut pas dire que l'univers ſoit un corps, & que cependant le ciel, la terre, les animaux, les plantes, les hommes & les pierres ſont des corps; il s'enſuivra que ce qui n'eſt point corps, aura pour ſes parties des corps; que ce qui n'a point d'être, ſera compoſé d'êtres; que ce qui n'eſt point peſant, aura des parties peſantes; & ce qui n'eſt pas léger, aura des parties légeres [1].

---

[1] Ces conſéquences, tout abſurdes qu'elles ſont, découlent naturellement des principes que Plutarque vient d'expoſer. Mais qui nous répondra, après la partialité qu'il a montrée dans ſes deux traités contre cette ſecte, qu'il les a rendus fidelement? Diogene-Laerce, qui dans la vie de Zénon a donné une analyſe des opinions des Stoïciens ſur les trois parties de la philoſophie, la logique, la morale & la phyſique, ne donne pas à beaucoup près le même réſultat que Plutarque; & quoique ſon extrait ne ſoit pas fort étendu, il eſt probable qu'ayant parlé aſſez en détail de l'idée que les Stoïciens s'étoient formée de

Peut-on imaginer des rêves plus contraires aux notions communes ? D'ailleurs quoi de plus évident & de plus

---

l'univers, il n'auroit pas oublié ces étranges paradoxes. Au contraire, en disant que ces philosophes regardoient comme incorporel le vide qui environnoit le monde, & en opposant l'un à l'autre, il donne naturellement à conclure qu'ils croyoient le monde corporel. M. l'abbé Batteux, dans son savant ouvrage sur l'histoire des Causes premieres, dit en propres termes que Zénon ne connoissoit d'incorporel que le vide, l'espace, le temps, & quelques autres êtres aussi métaphysiques. Il ajoute que tout étoit corps selon les Stoïciens. Il est vrai qu'il seroit possible que les successeurs éloignés de Zénon eussent adopté ces opinions ridicules que Plutarque leur attribue ici, & qu'ils eussent donné des interprétations forcées de la doctrine des premiers chefs de leur secte. Je dirai encore à cette occasion, avec M. l'abbé Batteux, que les Stoïciens accoutumés à définir, à diviser, & sur-tout à ne jamais douter, furent poussés par leurs adversaires dans des conséquences qu'ils n'avoient pas prévues, & qu'il leur fallut admettre pour ne point abandonner l'honneur de leur école qui auroit été compromis. Pour couvrir en partie ces défauts, ils employerent les subterfuges. Ils se firent un rempart épineux de dialectique. Ils y joignirent l'appareil éclatant d'une morale toute

conforme au ſens commun, que ce raiſonnement : ce qui n'eſt point animé, eſt inanimé, & au contraire, ce qui n'eſt point inanimé a une ame ? Cependant ils détruiſent, autant qu'il eſt en eux, cette évidence, en ſoutenant que l'univers n'eſt ni animé ni inanimé. De plus, perſonne ne ſe repréſente l'univers comme imparfait, puiſqu'il ne lui manque aucune partie. Mais les Stoïciens prétendent que l'univers n'eſt point parfait, parce que, diſent-ils, ce qui eſt parfait, eſt terminé ; or, l'univers qui eſt infini, ne peut pas être terminé. Il exiſte donc, ſelon eux, quelque choſe qui n'eſt ni parfait, ni imparfait. L'univers n'eſt pas non plus la partie d'un tout, puiſqu'il n'y a rien

---

en paradoxes, qui impoſa au peuple, à ce peuple auquel les philoſophes ne manquent guere d'en appeler, quand ils ſe ſentent trop preſſés, & malgré l'abſurdité des principes, & l'énormité des conſéquences, l'école ſe ſoutint par l'éclat éblouiſſant des paradoxes & par la gravité des mœurs. Nous n'oſons encore aujourd'hui la juger à la rigueur, à cauſe de ſon enthouſiaſme & de ſes grands exemples de vertu. *Hiſtoire des Cauſes premieres, p. 304, & 321, 322.*

de plus grand que lui ; il n'eſt pas un tout, parce qu'un tout eſt ordonné, & que l'univers étant infini n'a ni terme, ni ordre. Il n'y a donc pas de cauſe étrangere qui ait produit l'univers, puiſqu'il n'y a rien au de-là [1] ; il n'eſt pas la cauſe d'autres êtres, ni de lui-même, parce que naturellement il ne peut pas agir, & qu'on ne ſauroit concevoir d'effet ſans cauſe. Suppoſons maintenant qu'on demande à tous les hommes ce que c'eſt que le néant, & quelle idée ils s'en forment ? Ne répondront-ils pas que c'eſt ce qui n'eſt point cauſe, & qui n'a point de cauſe ; qui n'eſt ni tout, ni partie d'un tout ; qui n'eſt ni parfait, ni imparfait, ni animé, ni inanimé, ni ſtable, ni en mouvement, ni corporel ni incorporel ? Ils ne le définiront jamais autrement. Puis donc qu'ils attribuent ſeuls à l'univers, ce que tous les hommes affirment du néant, il ſemble que dans leurs principes l'univers & le néant ſont une même choſe. Il faut par conſéquent comprendre ſous le nom de néant, le

[1] Les Stoïciens, comme nous l'avons déja dit, comprenoient le vide dans l'univers qui, ſelon eux, étoit compoſé du monde & du vide.

temps, le sujet, la proposition, la conjonction & la complexion, termes qu'ils emploient plus qu'aucune autre secte de philosophes, & qui, selon eux, ne sont pas des êtres. Ils disent encore que ce qui est vrai n'existe pas, qu'il est seulement l'objet de l'intelligence, le motif de notre crédibilité, quoiqu'il n'ait aucune substance ni aucun être. N'est-ce pas le comble de l'absurdité?

Mais comme ces objets semblent plutôt tenir aux épines de la dialectique, passons à des points de philosophie naturelle. Puisque d'après eux-mêmes, De l'immortalité des Dieux.

Jupiter est de tout le principe & la fin;

ils devoient donc corriger, redresser, & tourner à un meilleur sens, ce qu'il y avoit d'erroné dans les notions que les hommes avoient de la divinité, ou du moins laisser à chaque peuple les opinions que les loix de leur pays, ou un usage général leur avoient transmises :

Non, ce ne sont point là des vérités nouvelles.
Elles sont de tout temps; on voudroit vainement,
De leur naissance antique assigner le moment.

Mais les Stoïciens ayant en quelque

ſorte commencé par Veſta [1], à attaquer ce qui étoit univerſellement établi, à ébranler les opinions que chaque peuple avoit reçues de ſes ancêtres ſur la nature des dieux, n'ont laiſſé aucune de ces notions ſans l'altérer & la corrompre. Quels hommes, ſi on en excepte ces philoſophes, n'ont pas toujours cru que Dieu eſt incorruptible & éternel? Et dans les idées qu'on a communément des dieux, en eſt-il de plus généralement avouées que celles-ci?

Les Dieux y ſont toujours parfaitement heureux.

Les Dieux ſont immortels, & l'homme doit mourir.

Les Dieux ne craignent point la vieilleſſe & les maux;

Ils ne paſſeront pas ces redoutables eaux,

Dont le brûlant Cocyte enceint les triſtes ombres.

Peut-être ſeroit-il poſſible de trouver

[1] Ce proverbe que nous avons déja vu ſouvent employé par Plutarque, fait alluſion à l'uſage où étoient les anciens d'offrir les prémices de tous leurs ſacrifices à la déeſſe

des peuples assez sauvages & assez barbares pour ne point connoître de Dieu; mais il n'est pas un seul homme qui, ayant l'idée de Dieu, ne le croie incorruptible & éternel. Les philosophes même qui ont eu le surnom d'Athées, tels que les Théodore, les Diagoras, les Hippons, n'ont pas osé dire que Dieu fût corruptible. Ils ont seulement dit qu'il n'existoit pas un être incorruptible, & s'ils nioient l'incorruptibilité, du moins ils laissoient subsister l'idée qu'on avoit de la divinité. Mais Chrysippe & Cléanthe, qui dans leurs ouvrages ont, pour ainsi dire, rempli de dieux, le ciel, la terre, les airs & la mer; dans cette multitude de divinités ne supposent incorruptible & éternel que Jupiter seul, en qui tous les autres doivent être consumés, ensorte que son action consiste à tout détruire, ce qui ne vaut guere mieux que d'être soi-même détruit. Car c'est toujours par foiblesse qu'on périt en se changeant en la substance d'un autre,

---

Vesta, ou, selon d'autres, aux Dieux Lares; car le mot grec signifie également l'un & l'autre.

où qu'on se nourrit & se conserve par la résolution des autres en soi. Il n'en est pas de cette absurdité comme de tant d'autres qui sont des conséquences & des inductions qu'on tire naturellement de leurs principes & de leur doctrine. Ici c'est eux-mêmes qui dans leurs écrits sur les Dieux, sur la Providence, le Destin & la Nature, nous crient ouvertement que tous les dieux ont été engendrés, & qu'ils périront par le feu qui les fondra, comme s'ils étoient de cire ou d'étain.

Est-il moins contre le sens commun de supposer Dieu mortel, que de faire l'homme immortel? Ou plutôt je ne vois pas quelle différence il y aura entre Dieu & l'homme, si Dieu n'est qu'un être raisonnable & corruptible. Que s'ils répondent par cette belle & subtile distinction que l'homme est mortel, mais que Dieu ne l'est pas, & qu'il est seulement corruptible, voyez ce qui en résulte. Ils diront ou que Dieu est à la fois immortel & corruptible, ou qu'il n'est ni mortel ni immortel; & quand on s'étudieroit à forger à plaisir des absurdités en ce genre, seroit-il possible d'aller plus loin? Je

ſuppoſe d'autres philoſophes que les Stoïciens; car pour eux, il n'eſt point de ſi grande extravagance qu'ils n'aient avancée. Cléanthe ſur-tout lorſqu'il ſe bat les flancs pour établir que l'embraſement général de l'univers aura lieu, dit que le ſoleil rendra ſemblables à ſoi la lune & les autres aſtres, & qu'il les changera en ſa ſubſtance. Mais ſi les aſtres, qui ſont des dieux, doivent concourir avec le ſoleil, pour leur propre deſtruction, & faciliter leur embrâſement, n'eſt-il pas ridicule de leur adreſſer des prieres pour notre conſervation, & de les invoquer comme les ſauveurs des hommes; tandis que par leur nature même, ils hâtent leur propre deſtruction?

De la Providence divine.

Cependant il n'eſt rien que les Stoïciens ne diſent & ne faſſent contre Epicure; ils l'accablent de leurs cris [1]; ils l'accuſent de confondre toutes les idées de la divinité, en niant ſa providence, parce que nous concevons les dieux comme des êtres non-ſeulement immortels & heureux, mais bons,

[1] Mot-à-mot, *ils crient contre lui, oh! oh!*

humains & bienfaisans, & ils le sont en effet. Si donc ceux qui détruisent la Providence, anéantissent aussi la notion de la divinité, que faudra-il dire de ceux qui, en admettant cette Providence, soutiennent que les dieux ne nous sont d'aucun secours, qu'ils ne nous donnent pas de vrais biens, mais des choses indifférentes; puisque nous ne recevons pas d'eux la vertu, mais la richesse, la santé, les enfans & les autres choses semblables, dont aucune n'est ni utile, ni commode, ni digne de nos recherches? N'est-ce pas là détruire l'idée de la divinité? Les Stoïciens n'insultent-ils pas & n'outragent-ils pas les dieux lorsqu'ils en reconnoissent qui président aux fruits, au mariage, à la médecine, à la divination, tandis que la santé, la naissance des enfans, & l'abondance des fruits ne sont pas des biens réels, mais des choses indifférentes, & inutiles à ceux qui les possedent?

De la vertu & du bonheur des Dieux.

Une troisieme notion qui entre communément dans l'idée que nous avons des dieux, c'est que rien ne met entre les hommes & eux une plus grande différence que la félicité & la vertu.

Mais si nous en croyons Chrysippe, ils n'ont pas même cet avantage sur les mortels. Il prétend que Jupiter n'a pas plus de vertu que Dion; que Jupiter & Dion étant tous les deux sages, s'entr'aident également, quand l'un participe au mouvement de l'autre; que c'est-là l'unique bien que les hommes reçoivent des dieux, & les dieux des hommes qui sont parvenus à la sagesse: que l'homme qui n'est pas inférieur aux dieux en vertu, ne l'est pas non plus en félicité : qu'il est aussi heureux que Jupiter, dès-là qu'il est sage, fût-il d'ailleurs assez accablé de maladies, assez tourmenté par la douleur, pour se donner lui-même la mort. Mais un tel homme n'existe point & n'a jamais existé sur la terre; tandis qu'il est un nombre infini d'hommes qui vivent souverainement malheureux sous les loix de Jupiter, & sous sa providence qui, *selon les Stoïciens* [1] est toujours pleine de sagesse. Mais quoi de plus contraire

---

1] Ces mots, *selon les Stoïciens*, ne sont pas dans le texte, mais j'ai cru nécessaire de les ajouter pour l'intelligence de la phrase.

au sens commun que de dire que sous le gouvernement le plus sage, les hommes sont souverainement malheureux? Si donc, ce qu'à Dieu ne plaise, Jupiter ne vouloit plus être appelé le sauveur, le libérateur & le protecteur des hommes, ni leur faire éprouver les effets de ces appellations honorables, il seroit impossible de rien ajouter à la grandeur & à la multitude de nos maux; puisque, suivant eux, tous les hommes seroient parvenus à l'excès de la misere, & que ni le vice ni le malheur ne seroient plus susceptibles d'accroissement.

De la cause de nos maux.

Mais ce n'est pas là ce qu'il y a de plus fort. Ils s'indignent contre Ménandre, pour avoir dit poëtiquement:

L'excès des biens pour l'homme est la source des maux.

Ils prétendent que cette maxime est contraire au sens commun. Eux cependant ils veulent que Dieu qui est essentiellement bon, soit la cause de nos maux. Car, selon eux, la matiere n'a pas produit le mal par elle-même, puisqu'elle est sans qualité, & que toutes les différences dont elle est susceptible, lui vien-

nent de la faculté qui lui donne le mouvement & la forme. Si donc c'eſt de la raiſon qu'elle les reçoit, parce qu'elle ne peut ſe les donner elle-même, il faut néceſſairement que le mal, s'il n'a aucune cauſe, ſoit produit par le néant; ou, ſi c'eſt par le principe de ſon mouvement, qu'il ait Dieu même pour cauſe. S'il croyent que Jupiter ne domine point ſur les parties de ſa ſubſtance [1], & qu'il n'uſe pas de chacune d'elles, conformément à ſa raiſon, ils renverſent les notions du bon-ſens, en ſe forgeant un être animé, en qui la plupart de ſes parties n'obéiſſent pas à ſa volonté, & ont leurs actions & leurs opérations particulieres, auxquelles le tout ne donne pas l'impulſion & le principe du mouvement. En effet, eſt-il un être tellement déſordonné, que, contre ſa volonté, les pieds marchent, la langue parle, les cornes frappent, & les dents mordent? Or, Dieu lui-même éprouvera la plupart de ces contrariétés, ſi les méchans, qui ſont des parties de lui-même, mentent contre ſon gré, commettent des in-

[1] Jupiter eſt pris ici pour le monde même, pour l'univers.

juſtices, ſe pilient & ſe tuent les uns les autres : ſi, comme le veut Chryſippe, la plus petite partie de Jupiter n'agit jamais autrement qu'il ne l'ordonne, mais que tout être animé ſoit conſtitué de maniere qu'il s'arrête ou ſe mette en mouvement, ſelon que Jupiter le tourne, le retient ou le diſpoſe.

Ce diſcours eſt encor bien plus pernicieux.

Car il étoit moins déraiſonnable de ſuppoſer qu'un grand nombre des parties de Jupiter, faiſant violence à ſa foibleſſe, agiſſent en bien des choſes contre la nature & la volonté de ce Dieu, que de prétendre qu'il n'eſt point d'intempérance & de crime dont Jupiter ne ſoit la cauſe. Quant à ce qu'ils diſent que le monde eſt une ville dont les aſtres ſont les citoyens ; ſi cela eſt, il faut donc qu'il y ait auſſi des tribus & des magiſtrats, que le ſoleil ſoit le conſul, & l'étoile du ſoir le préteur ou l'édile. Je ne ſais, en vérité, ſi en voulant réfuter leurs abſurdités en ce genre, on ne finiroit pas par en dire de plus choquantes que celles qu'ils avancent eux-mêmes.

Des graines & des ſemences.

N'eſt-ce pas encore renverſer les idées

communes que de dire que la ſemence eſt plus grande que ce qu'elle produit? Ne voyons-nous pas au contraire que la nature, dans la production de tous les animaux, de toutes les plantes, même des arbriſſeaux ſauvages, fait ſortir les plus grands de ces individus de graines minces, petites & ſouvent imperceptibles? Non-ſeulement elle tire d'un grain un épi de bled, & d'un pépin un ſep de vigne, mais d'un noyau d'olive ou d'un gland qui aura échappé à un oiſeau, elle développe les germes d'une génération féconde, comme une foible étincelle produit un vaſte embraſement; elle en fait naître le tronc d'un buiſſon, d'un chêne, d'un palmier, d'un pin, & des arbres les plus élevés. Auſſi le mot qui ſignifie *ſemence* exprime-t-il une grande maſſe enveloppée dans une petite; & celui de nature marque une eſpece de gonflement & de diffuſion faite d'après les nombres & les proportions dont elle cauſe le développement. Le feu, ſuivant les Stoïciens eux-même, n'eſt-il pas la ſemence du monde? Et après l'embraſement général, l'univers ne ſera-t-il pas changé en cette ſemence, qui d'un corps

& d'une masse peu considérables, deviendra une substance très-abondante, & s'emparera par des accroissemens immenses de tout le vide? & quand le monde aura reçu de nouveau toute sa forme, cette grandeur immense se rétrecira & diminuera peu-à-peu, parce que la matiere, après le travail de sa génération, se resserrera en elle-même [1].

Des substances.

Il est bon de les entendre eux-mêmes, & de lire ces nombreux ouvrages dans lesquels ils déclament contre les Académiciens, qu'ils accusent de tout confondre par leurs identités, en voulant que deux substances n'aient qu'une qualité. Cependant il n'est personne qui ne comprenne cette doctrine, & qui ne regarde l'opinion contraire comme un paradoxe singulier. Ainsi un pigeon-ramier est en tout temps semblable à un pigeon-ramier, une abeille à une abeille, un grain de froment à un grain de froment, une figue à une figue [2].

---

[1] Toute cette phrase est fort altérée dans le texte. J'ai fait mon possible pour en tirer un sens raisonnable.

[2] C'est cependant une chose générale-

Mais ce qui eſt véritablement contraire au ſens commun, c'eſt ce qu'ils imaginent eux-mêmes, que dans une ſeule ſubſtance, il exiſte ſéparément deux qualités, & qu'une ſubſtance qui ayant déja une qualité particuliere, en reçoit une ſeconde, les conſerve toutes les deux. Car ſi deux, ſi trois & quatre qualités, ou même cinq & tant qu'on voudra, peuvent ſe trouver dans une ſeule ſubſtance, je ne dis pas dans ſes différentes parties, mais qu'elles ſoient toutes également dans toute la ſubſtance, qui empêche qu'il n'y en ait une infinité [1].

---

ment reconnue que dans aucune eſpece, nul individu n'eſt ſemblable à un autre. Il n'y a pas deux feuilles du même arbre qui ſe reſſemblent entierement, tant la nature inépuiſable dans ſes productions, ſait en varier à l'infini les formes & les qualités !

[1] J'avoue que je n'entends pas ce que dit ici Plutarque de ces qualités qui ne peuvent pas ſe trouver en grand nombre dans une ſeule ſubſtance. S'il parle de qualités eſſentiellement contraires & oppoſées, qui par conſéquent s'excluent mutuellement, comme la molleſſe & la dureté, la douceur & l'aigreur, &c. la choſe eſt évidente; mais il ne l'eſt pas moins qu'une ſeule ſubſtance peut

Chryſippe dit que Jupiter & le monde ſont ſemblables à l'homme, & que la Providence reſſemble à l'ame; & lorſque l'embraſement univerſel aura eu lieu, Jupiter le ſeul des Dieux qui ſoit incorruptible, ſe retirera dans la Providence, & là l'un & l'autre réunis dans la ſubſtance ſeule de l'éther, y ſubſiſteront enſemble éternellement.

De la pénétrabilité des corps.

Mais laiſſons-là les Dieux, & après les avoir priés de donner à ces philoſophes le ſens commun & des idées qui s'accordent avec celles de tout le monde, voyons ce qu'ils penſent des élémens. Il eſt contraire aux idées reçues qu'un corps ſoit le lieu d'un autre, & qu'il le pénetre, tandis qu'aucun des deux n'a de vide; enſorte que ce ſoit le plein qui entre dans le plein, & qu'une ſubſtance qui étant une & continue, ne laiſſe aucun intervalle, reçoive un corps qui ſe mêle intimement avec elle. Ils ne ſe contentent pas de mettre ainſi un, deux, trois corps, ou même dix dans un autre; mais morcellant, pour ainſi dire, l'u-

---

réunir un grand nombre de qualités différentes, comme la grandeur, la dureté, la rondeur, la blancheur, &c.

nivers en plusieurs parties, ils les jettent dans le premier corps venu; ils prétendent que le plus petit objet sensible est capable de contenir le plus grand; &, comme en beaucoup d'autres points, ils font avec témérité un nouveau dogme de ce qui sert de conviction contre eux, & raisonnent d'après des suppositions absurdes. Il suit de ce principe qui fait entrer ainsi les corps tout entiers les uns dans les autres, que les Stoïciens admettent les assertions les plus étranges & les plus monstrueuses; par exemple, que trois font quatre; ce qui de l'aveu de tout le monde, ne peut pas même entrer dans la pensée. Ils disent qu'un verre de vin mêlé avec deux verres d'eau, leur devient égal en se confondant dans leur totalité, & qu'il s'étend de maniere par l'égalité du mélange, que d'un seul verre il en fait réellement deux. Ainsi il est toujours un, mais il s'étend autant que deux & est égal à son double. Et comme par son mélange, il s'étend assez pour égaler seul la mesure des deux verres d'eau, cette mesure est à la fois celle de trois & de quatre; de trois, parce qu'on n'a mêlé qu'un verre de vin avec deux ver-

res d'eau; & de quatre, parce que ce verre seul mêlé à deux autres, les egale en quantité. Voilà les beaux résultats qu'ils obtiennent, quand ils veulent soutenir que les corps sont pénétrables, & qu'ils leur suppoſent une maniere de se contenir réciproquement, qui ne sauroit entrer dans l'imagination. Car de toute néceſſité, quand des corps se pénétrent & se confondent ainſi mutuellement, l'un ne contient & ne reçoit pas l'autre qui n'eſt pas non plus contenu & reçu par celui-ci; car alors ce ne seroit pas une pénétration, mais un contact, une application des surfaces, dont l'une entreroit dans l'autre qui l'environneroit par dehors, & toutes les autres parties resteroient exemptes de tout mélange. Ainſi un corps sera compoſé de pluſieurs corps différens. Car néceſſairement, ſi le mélange se fait comme ils le diſent, les corps se pénétrent de maniere qu'un même corps eſt à-la-fois contenant & contenu, reçu & récipient, & qu'aucun des deux ne peut plus se séparer de l'autre, parce que le mélange a fait paſſer l'un dans l'autre; ainſi il ne reſte plus une seule partie

des

des deux, elles ſont toutes remplies les unes des autres.

De la diviſibilité de la matiere.

Venons maintenant à cette comparaiſon d'une cuiſſe, ſi rebattue dans les écoles, & dont Arcéſilas ſe ſervoit pour tourner en ridicule les abſurdités du Portique. Si les mêlanges des corps ſe font du tout au tout, qui empêche qu'une cuiſſe coupée & jettée dans la mer où elle pourrira, s'y étende tellement, que non-ſeulement la flotte d'Antigonus, comme le diſoit Arcéſilas, faſſe voile à travers cette cuiſſe, mais que les douze cens vaiſſeaux de Xercès & les trois cens galeres des Grecs s'y livrent bataille? Car la cuiſſe ne ceſſera point de s'étendre, ni le corps le plus petit de pénétrer le plus grand; ou autrement le mêlange aura un terme, & ſon extrêmité venant enfin à s'arrêter, elle ne pénétrera pas toute la ſubſtance de l'autre corps, & la mixtion ne ſera jamais parfaite. Mais ſi la cuiſſe ſe mêle en entier avec toute la mer, alors elle fournira ſans peine à l'armée des Grecs un vaſte champ de bataille. Il eſt vrai qu'il faut pour cela qu'elle pourriſſe & qu'elle ſubiſſe un changement total. Mais ſi un verre ou même une ſeule

goutte de vin venoit à tomber dans la mer Egée ou dans celle de Crete, elle se mêleroit avec tout l'océan & toute la mer Atlantique, & non-seulement elle en coloreroit la surface, mais elle les pénétreroit dans leur longueur, largeur & profondeur. C'est ce que Chrysippe admet lui-même au commencement du premier livre de ses Questions naturelles, où il dit que rien n'empêche qu'une goutte de vin ne s'infuse dans toute la mer: & pour faire cesser notre étonnement de cette assertion, il va jusqu'à soutenir qu'elle pourroit s'étendre dans tout l'univers. Se peut-il rien de plus absurde? Mais est il moins contraire au bon-sens de prétendre qu'il n'est point dans la nature de corps extrême, soit premier, soit dernier, auquel se termine la grandeur des corps; & que quelque corps qu'on suppose, il y en a toujours un au-delà jusqu'à l'infini. Car on ne pourra concevoir une grandeur qui en surpasse une autre, ou qui soit moindre, si on peut des deux côtés établir une progression à l'infini, & qu'on ôte ainsi de la nature toute inégalité. En admettant des corps inégaux, l'un arrive enfin aux dernieres parties de

ſa diviſion, & un autre les excède. Si cette inégalité n'exiſte pas, il n'y aura pas non plus d'aſpérité ni de rudeſſe ſur la ſurface des corps. Car l'aſpérité eſt proprement l'inégalité d'une ſurface en elle-même, & la rudeſſe eſt l'aſpérité jointe à la dureté. Or, c'eſt ôter l'un & l'autre à tous les corps, que de ne pas y admettre de dernieres parties, & d'en multiplier le nombre à l'infini. Mais pour qui n'eſt-il pas évident que l'homme eſt compoſé de plus de parties que ſon doigt, & que le monde en a beaucoup plus que l'homme? C'eſt ce que ſavent & ſoûtiennent tous les hommes, à moins qu'ils ne deviennent Stoïciens; car alors ils penſent tout le contraire; ils diſent que l'homme n'eſt pas compoſé de plus de parties que le doigt, ni le monde que l'homme; que la diviſion des corps va juſqu'à l'infini; que dans l'infini, il n'y a ni plus ni moins, ni de nombre qui en excède un autre; & que les parties de ce qui reſte peuvent toujours ſubir de nouvelles diviſions, & fournir encore une multitude d'autres parties [1].

[1] Dans le point de phyſique que Plutarque diſcute ici, il a tort de traiter d'abſurde

Comment donc se tirent-ils de ces embarras? Avec autant de subtilité que de courage. Vous demande-t-on, dit Chrysippe si vous êtes composé de parties & de combien; si ces parties en ont elles-mêmes d'autres & quel en est le nombre; il faut user de distinction, & dire que le corps est composé de la tête, de la poitrine & des cuisses; car c'est sur cela que porte le doute & la question. Mais si l'on pousse l'interrogation jusqu'aux dernieres parties, on repondra qu'il ne faut rien déterminer à cet égard, & dire qu'elles ne sont point composées d'autres parties, ni

---

l'opinion des Stoïciens : il s'est trop attaché aux rapport des sens & aux idées communes, & c'est-là ce qui lui a fait accuser ces philosophes de renverser les notions du bon sens. La divisibilité de la matiere à l'infini est aujourd'hui une vérité reconnue de tous les physiciens, vérité que l'imagination sans doute a peine à saisir, mais qui n'en est pas moins démontrée aux yeux de la raison. Car si on pouvoit déterminer dans toute substance matérielle une partie qui ne fût pas divisible, elle cesseroit d'être corps & matiere, puisqu'elle ne seroit plus composée d'autres parties, ce qui est contre l'essence des corps.

d'un certain nombre, ni de finies ou d'infinies. J'ai rapporté à peu près ſes propres expreſſions, pour vous faire juger comment il ſe conforme aux idées communes, en voulant nous perſuader que chaque corps n'eſt point compoſé de parties, ni d'un certain nombre, ni de parties finies ni d'infinies. Si, comme ce qui eſt indifférent tient le milieu entre le bien & le mal, il y a auſſi un milieu entre le fini & l'infini, il falloit le définir, & réſoudre ainſi la difficulté. Si au contraire, comme deux corps qui ne ſont pas égaux & incorruptibles, ſont par cela ſeul inégaux & corruptibles, de même ce qui n'eſt pas fini eſt auſſi-tôt conçu comme infini, dire qu'un corps n'eſt compoſé ni de parties finies, ni de parties infinies, c'eſt la même choſe que s'il ſoutenoit qu'un raiſonnement n'eſt compoſé ni de propoſitions vraies ni de propoſitions fauſſes, ni une ſomme quelconque de nombres pairs & impairs [1]. En-

[1] Ce dernier exemple de la ſomme quelconque qui n'eſt compoſée, ni de nombres pairs, ni de nombres impairs, n'eſt point dans le texte qui indique ici une lacune que

ſuite avec une préſomption de jeune homme, il ajoute qu'une pyramide étant compoſée de triangles, les côtés inclinés vers l'endroit où ils ſe joignent ſont inégaux, & que toutefois l'un n'excede pas l'autre, & n'eſt pas plus grand. Voilà comment il conſerve les notions communes. Car ſi une choſe eſt plus grande qu'une autre, & que cependant elle ne l'excede pas, il arrivera donc qu'une choſe ſera plus petite qu'une autre ſans être moindre, & que quoique inégale, elle n'aura ni plus ni moins de grandeur; c'eſt-à-dire, qu'une même choſe ſera égale & inégale, plus grande & moindre, plus petite, & moins petite.

De l'égalité & de l'inégalité des corps.

Voyez maintenant comment il répond à Démocrite, qui, par un doute très-philoſophique demandoit ſi dans un cône coupé horiſontalement à ſa baſe, les ſurfaces des ſections étoient égales ou inégales. Si elles ſont inégales, le cône aura donc auſſi pluſieurs aſpérités ſenſibles, & ſera lui-même très-inégal. Si elles ſont égales, les

---

j'ai remplie d'après les notes manuſcrites d'Amyot.

ſections le ſeront auſſi, & alors le cône ſera comme le cylindre compoſé de cercles égaux & non pas inégaux, ce qui eſt très-abſurde. Ici Chryſippe taxant Démocrite d'ignorance, prétend que les ſurfaces ne ſont ni égales, ni inégales, mais que les corps ſont inégaux, parce que leurs ſurfaces ne ſont ni égales, ni inégales. Donner comme une loi de phyſique que des corps ſont inégaux, quoique leurs ſurfaces ne ſoient pas inégales, c'eſt bien d'un homme qui s'arroge une étonnante licence de dire tout ce qui lui vient en penſée. La raiſon au contraire ne nous montre-t-elle pas avec évidence que les ſurfaces des corps inégaux ſont inégales, que celle du corps le plus grand eſt plus grande, à moins qu'on ne veuille que l'excès du plus grand ſur le plus petit ne ſoit privé de ſurface. Car ſi les ſurfaces des corps plus grands ne ſurpaſſent point celles des corps moindres, & qu'elles finiſſent plutôt, il s'enſuivra qu'un corps qui eſt terminé aura une de ſes parties qui ſera ſans terme & ſans fin. Dire qu'il eſt obligé de le croire ainſi, parce que l'inégalité des ſurfaces peut occaſionner des aſpé-

rités inégales, ce n'eſt point là donner une raiſon. Car ces aſpérités qu'il imagine dans le cône, ſont produites par l'inégalité des corps & non par celle des ſurfaces. Il eſt donc ridicule d'ôter l'inégalité des ſurfaces, & de la laiſſer dans les corps.

Si l'on s'en tient à ſa ſuppoſition, quoi de plus contraire au bon ſens que de forger de pareils rêves? Car ſi nous admettons qu'une ſurface n'eſt ni égale ni inégale à une autre, il faudra dire auſſi qu'une grandeur ou un nombre ne ſont ni égaux ni inégaux à d'autres; & cependant nous ne ſaurions concevoir de milieu entre l'égalité & l'inégalité. D'ailleurs s'il y a des ſurfaces qui ne ſoient ni égales ni inégales, qui empêche d'imaginer auſſi des cercles qui ne ſoient ni égaux ni inégaux entr'eux. Car les ſurfaces des ſections d'un cône, ſont des cercles. Si l'on ſuppoſe des cercles qui ne ſoient ni égaux ni inégaux entr'eux, il faudra admettre auſſi des diametres de cercle, qui n'aient ni cette égalité, ni cette inégalité; & par une conſéquence néceſſaire des angles, des triangles, des parallélogrammes, des parallelepipédes & des corps qui ne ſoient

ni égaux, ni inégaux entr'eux. S'il y a des grandeurs qui ne soient ni égales, ni inégales entr'elles, il y aura aussi des poids, des percussions & des mouvemens [1] qui ne le feront pas. Après cela comment oseront-ils blâmer ceux qui admettent des vuides [2], & qui supposent qu'il y a des corps indivisibles qui, combattant les uns contre les autres, ne sont ni en mouvement, ni

[1] Le texte répete encore ici *des corps*; cette répétition est visiblement vicieuse, & vient de la faute d'un copiste qui aura substitué par mégarde au terme employé par Plutarque, ce mot qui se trouvoit deux lignes plus haut. J'ai osé mettre à la place celui de *mouvemens* qui me paroît indiqué par ceux qui précedent, d'autant qu'en grec les deux dernieres syllabes sont les mêmes dans les deux mots.

[2] Il y a dans le texte καινότητας, mot-à-mot, *des communautés*, *des qualités communes*; expression qui ne paroît avoir ici aucune application. Les variantes imprimées donnent καινότητας, *des qualités nouvelles*, & κενότητας, *des vacuités*, *du vuide*. J'ai préféré cette derniere leçon, parce que ce qui suit où il est parlé des atomes, semble indiquer les Epicuriens & les autres philosophes atomistes, qui tous en même temps admettoient le vuide.

en repos ; tandis qu'eux-mêmes ils traitent de faux les axiomes suivans : *si des choses ne sont pas égales entr'elles, elles sont inégales : ces choses ne sont pas égales entr'elles, elles sont donc inégales.* Mais puisque Chrysippe dit qu'il est des corps plus grands que d'autres, & qui cependant ne les excedent pas, il est naturel de demander si ces corps appliqués l'un sur l'autre, cadreront ensemble. S'ils cadrent, comment l'un des deux est-il plus grand ? s'ils ne cadrent pas, est-il possible que l'un n'excede pas l'autre, & que celui-ci ne soit pas plus petit ? Car ce sont deux choses contraires que de dire : il ne cadrera point, ou il cadrera avec le plus grand. Voilà dans quelles difficultés se jettent nécessairement ceux qui renversent ainsi les idées communes.

Du contact des corps.

Il est encore contre le sens commun de dire que rien n'est touché par rien, & il ne l'est pas moins de prétendre que les corps se touchent mutuellement & qu'ils ne sont touchés par rien. Voilà cependant les assertions que sont forcés d'admettre ceux qui ne reconnoissent pas dans les corps des parties très-

petites, mais qui suppoſent quelque choſe d'antérieur à ce qui ſemble les toucher, & pouſſent ainſi la progreſſion à l'infini. Ce qu'ils oppoſent donc le plus aux partiſans des corps indiviſibles, c'eſt qu'il n'y a point de contact du tout au tout, ni des parties aux parties; que ce n'eſt point un contact, mais un mêlange, & que le contact n'eſt pas même poſſible, parce que les corps indiviſibles n'ont point de parties. Mais ne tombent-ils pas eux-mêmes dans une pareille difficulté, puiſqu'ils ne laiſſent dans les corps aucune partie qui ſoit la premiere ou la derniere? & que ſuivant eux, les corps ſe touchent non du tout au tout, ni par une partie, mais par une extrêmité? Or, cette extrêmité n'eſt pas un corps. Ainſi un corps en touchera un autre par ce qui eſt incorporel; mais d'un autre côté il ne le touchera point, parce qu'il y aura entre les deux quelque choſe d'incorporel. S'il le touche, il exercera une action ſur une choſe incorporelle, & la recevra auſſi, tout corps qu'il eſt; car cette réciprocité d'action, & ce contact mutuel ſont des propriétés des corps. Mais ſi un corps

reçoit le tact de ce qui est incorporel, il en recevra aussi le contact, le mêlange & la coalition. D'ailleurs dans ces contacts & ces mêlanges, il faut nécessairement que les extrêmités des corps ou se conservent, ou ne se conservent pas & soient détruites; & l'un & l'autre est contre le sens commun. Car ils n'admettent pas eux-mêmes la génération & la corruption des êtres incorporels, & il ne peut y avoir ni contact ni mêlange dans des corps qui conservent leurs extrêmités. Car ce sont les extrêmités qui déterminent & constituent la nature des corps; & les mêlanges, si par-là on n'entend point la juxtaposition mutuelle des parties, confondent en une seule les substances totales qui se mêlent. Il faut donc, disent-ils, admettre que dans les mêlanges, les extrêmités des corps sont détruites, & qu'au contraire elles sont formées quand ils se séparent. Mais c'est ce qu'il n'est pas facile de comprendre. Car les endroits par où les corps se touchent, sont aussi ceux par où ils se pressent, se serrent & se froissent les uns contre les autres. Mais l'un & l'autre est impossible à des

êtres incorporels ; on ne sauroit même le concevoir. Voici néanmoins comment ils veulent nous forcer en quelque sorte de le comprendre. Si une boule, disent-ils, touche un corps plan par un seul point, il est clair qu'elle roulera aussi sur ce seul point. Si la boule est peinte en rouge, elle tracera dans sa marche une ligne rouge sur la surface de ce corps plan ; si elle est brûlante, elle le noircira. Mais qu'une chose incorporelle [1] soit peinte en rouge, ou soit brûlante, c'est ce qui choque le sens commun. Et si nous supposons que la boule soit de terre ou de cryſtal, & qu'elle tombe de haut sur la surface d'une pierre, il seroit absurde de croire qu'elle ne se briseroit pas, en frappant contre un plan dur & solide ; mais il le seroit bien davantage de dire qu'elle se briseroit en tombant sur une de ses extrêmités & par un point incorporel. Ainsi de toutes manieres ils dérangent les notions communes que nous avons sur les êtres incorporels ; ou plutôt ils les ren-

[1] Il s'agit du point que les Stoïciens regardoient comme incorporel.

verſent par toutes leurs ſuppoſitions impoſſibles.

De l'exiſtence du temps préſent.

Il eſt contre le bon ſens de n'admettre qu'un temps paſſé & un temps futur, & de nier l'exiſtence du temps préſent, de regarder comme exiſtant le temps qui vient de paſſer, & non le moment actuel. C'eſt cependant ce que font les Stoïciens qui ne laiſſent pas au temps le plus petit de ſes eſpaces, & qui ne veulent pas que le moment actuel ſoit indiviſible. Ils prétendent que du temps qu'on conçoit comme préſent, il y en a une portion qui appartient au paſſé, & l'autre au futur, de maniere qu'il ne reſte pas dans l'intervalle la plus petite partie de temps préſent, & que ce qu'on regarde comme préſent, eſt diviſé en avenir & en paſſé. Il faut donc de deux choſes l'une, ou qu'en diſant; *le temps fut*, *le temps ſera*, on ne puiſſe pas dire, *le temps eſt* : ou qu'en admettant le temps préſent, une partie en ſoit déja paſſée, & l'autre ſoit encore à venir : que par conſéquent du temps qui eſt actuellement, une partie ne ſoit plus, & une autre ne ſoit pas encore. Ainſi du temps qu'on appelle *maintenant*, une portion

ſera avant, & l'autre après, & ce mot *maintenant* exprimera ce qui n'eſt pas encore préſent, & ce qui n'eſt plus préſent. Car ni ce qui eſt déja paſſé, ni ce qui eſt à venir ne ſont le préſent. Et puiſqu'ils diviſent ainſi le temps préſent, ils devroient donc dire auſſi que de l'année & du jour, une portion en appartient à l'année paſſée, & l'autre à l'année prochaine, & que de ce qui exiſte en même temps une partie eſt avant & l'autre après. Voilà comme ils brouillent & confondent également ce qui n'eſt pas encore, ce qui eſt déja, ce qui n'eſt plus, ce qui eſt préſent, & ce qui ne l'eſt pas. Tous les autres hommes entendent & diſent que ces mots, *naguères* & *peu après* expriment des portions du temps préſent, dont l'une le précede & l'autre le ſuit. Archedeme, qui vouloit que le temps préſent fut le principe & la liaiſon du temps qui s'eſt écoulé, & de celui qui arrive, ne s'appercevoit pas qu'il détruiſoit tout-à-fait le temps; car ſi le moment actuel n'eſt pas le temps, mais l'extrêmité du temps, & que toute portion du temps ſoit la même choſe que ce moment actuel, il ſemble que le temps en général n'aura

aucune partie, & qu'il se dissoudra, pour ainsi dire, en extrêmités, en liaisons, & en commencemens. Chrysippe qui veut faire des divisions subtiles, dit, dans son traité du Vuide, & dans quelques autres, que le passé & le futur n'existent point, mais que l'un a existé, & que l'autre va exister, & que le présent seul existe. Mais dans les troisieme, quatrieme & cinquieme livres des Parties, il dit qu'une portion du temps présent est passée, & que l'autre est près de venir. Ainsi il divise le temps existant en parties qui n'existent point, ou, pour mieux dire, il ne laisse exister aucun temps, puisque, selon lui, le présent n'a aucune partie qui ne soit ou passée ou future. D'après cette idée, le temps est pour eux, comme l'eau qu'on veut saisir; plus on serre la main, moins on en retient.

Des actions par rapport au temps.

D'ailleurs dans cette opinion tout ce qui regarde les actions & les mouvemens est si absurde, que toute évidence y est confondue. Car si le temps présent se divise en passé & en futur, il faut aussi de toute nécessité que dans un corps qui se meut actuellement, une partie ait été déja mue, & qu'une autre soit encore à se mouvoir; qu'il n'y ait

plus dans le mouvement ni commencement ni fin ; que dans aucune action il n'y ait rien de premier, ni de dernier, puiſque les actions ſont diſtribuées dans le temps. Car comme ils veulent que du temps préſent une partie ſoit paſſée & l'autre future, de même dans une action une partie eſt déja faite & l'autre eſt encore à faire. Quand eſt-ce donc que les actions de dîner, d'écrire & de marcher commenceront & finiront, ſi tout homme qui dîne ou qui marche, a en partie dîné & marché, dinera & marchera en partie? Mais la plus grande de toutes les abſurdités eſt de dire que ſi celui qui vit, a en partie vécu, & vivra en partie, la vie n'a donc point eu de commencement & n'aura point de fin ; & ſans doute chacun de nous ſera né ſans avoir commencé de vivre, & il mourra ſans ceſſer de vivre. Car s'il n'y a jamais dans la vie un dernier inſtant, & que celui qui vit actuellement ait toujours une portion future de vie, il ne ſera jamais faux de dire, *Socrate vivra*, tant qu'on pourra dire avec vérité, *Socrate vit ;* & tant qu'il ſera vrai que Socrate vit, il ſera toujours faux que Socrate ſoit mort. Si

donc pendant des portions infinies de temps on pourra dire avec vérité que Socrate vivra, il ne ſera vrai dans aucune de ces portions, que Socrate ſoit mort. Mais quelle ſera la fin d'une action? Et quand ceſſerez-vous d'agir, ſi, autant de fois qu'il ſera vrai de dire, *cela ſe fait*; autant de fois on peut dire avec vérité, *cela ſe fera?* Ce ſera mentir que de dire; Platon finit d'écrire ou de diſputer, puiſqu'il ne ceſſera jamais de faire l'un ou l'autre, ſi jamais il n'eſt faux de dire d'un homme qui écrit ou qui diſpute, il écrira, il diſputera. D'ailleurs dans une action qui ſe fait actuellement, il n'y aura aucune partie qui ne ſoit ou faite, ou à faire, ou paſſée, ou future. Bien plus ce qui a été fait & ce qui ſe fera, ce qui eſt paſſé & ce qui eſt à venir, ne produiront aucune ſenſation, & par conſéquent il n'y aura de ſenſation de quoi que ce ſoit. Car nous ne voyons ni n'entendons ce qui eſt paſſé & ce qui eſt futur; & nul autre de nos ſens ne peut nous donner la ſenſation des choſes paſſées ou futures. Les choſes préſentes ne ſont elles-mêmes pas ſenſibles, s'il eſt vrai qu'une portion du préſent ſoit toujours

passée, & l'autre toujours future, que l'une ait déja été, & que l'autre doive être.

Des vîtesses respectives.

Cependant ils accusent Epicure de renverser indignement les idées communes, en attribuant à tous les corps une vîtesse égale, & en soutenant que l'un ne se meut pas avec plus de vélocité qu'un autre. Mais il est bien moins tolérable & plus contraire au sens commun de prétendre qu'aucun corps en mouvement ne peut en atteindre un autre ;

Que jamais le coursier dans son ardeur bouillante
N'atteindra la tortue en sa marche pesante,

comme dit le proverbe. Cela doit nécessairement arriver dans les choses qui sont mues l'une devant, & l'autre derriere, quand les intervalles qu'elles parcourent, sont, comme ils le prétendent, divisibles à l'infini. Car si la tortue précede seulement le cheval de la longueur d'un arpent, ceux qui divisent cet espace à l'infini, & qui placent ces deux animaux l'un devant & l'autre derriere, ne feront jamais at-

teindre le plus lent par celui qui va plus vîte, parce que le premier ajoutera toujours à sa marche quelque espace qui sera divisible en une infinité de parties. Prétendre que l'eau qu'on verse d'un vase ou d'une coupe, ne se repand jamais toute entiere, c'est assurément renverser les idées communes; mais c'est une conséquence de leurs principes. Car peut-on concevoir qu'un mouvement de priorité qui est divisible en portions infinies puisse jamais être terminé; il restera toujours quelque portion à diviser, en sorte que l'effusion entiere des liquides, toute la progression des solides, & la chute des corps graves ne s'acheveront jamais.

De l'accroissement.

Je passe sous silence un grand nombre de leurs absurdités, parce que je veux me borner à celles qui heurtent le sens commun. La dispute sur l'accroissement des substances est très-ancienne; Chrysippe dit qu'elle a été traitée par Epicharme [1]. Les Académi-

[1] Epicharme philosophe Pythagoricien, qui floriſſoit vers la ſoixante-quinzieme Olympiade, environ 476 ans avant notre ére, avoit composé des ouvrages sur la nature & sur la médecine.

ciens regardent cette queſtion comme embarraſſante & difficile à réſoudre. Sur cela les Stoïciens crient contre eux avec emportement, & les accuſent de renverſer les idées communes, tandis qu'eux-mêmes, bien loin de les reſpecter, détruiſent même le bon ſens. Car c'eſt une choſe toute ſimple & dont les Stoïciens eux-mêmes admettent les principes, que les ſubſtances particulieres ont toutes des émanations, qu'elles les répandent & les reçoivent mutuellement; que celles qui les reçoivent en grand nombre, ne reſtent pas les mêmes, & que cette acceſſion d'émanations étrangeres change & accroît leur ſubſtance; que c'eſt contre la vérité, & par l'empire ſeul de l'habitude, qu'on a appelé ces changemens acceſſions & diminutions, & qu'il étoit plus naturel de les nommer générations & corruptions, parce qu'elles forcent les ſubſtances de paſſer d'un état à un autre, au lieu que l'accroiſſement & la diminution ſont les affections d'un corps qui ſubſiſte dans un état permanent. Après avoir établi de pareils principes, que veulent encore ces défenſeurs de l'évidence, ces regles vivantes des

notions communes ? Ils disent que chacun de nous est double & a deux natures, non comme ces Molionides [1] qui, suivant les poëtes, étoient joints par certaines parties de leurs corps, & séparés par d'autres ; mais ce que personne n'avoit vu avant les Stoïciens, c'est que nous avons deux corps, qui ont l'un & l'autre même couleur, même figure, même poids & même espace. Ces philosophes seuls ont vu cette composition, cette duplicité, &, pour ainsi dire, cette ambiguité qui font que chacun de nous est un double sujet, dont l'un est substance & l'autre intelligence ; l'un est dans une émanation & un mouvement continuels, sans croître ni diminuer, & ne reste jamais entierement semblable à lui-même. L'autre est toujours le même, il croît & décroît, il a des affections toutes con-

[1] Les Molionides fils de Molione étoient deux freres nommés Etéatus & Euryte, dont Neptune passoit pour le véritable pere. Ils furent mis à mort par Hercule : on les représentoit avec un seul corps qui avoit deux têtes, quatre jambes & quatre bras. Voyez *tom. V de ma traduction, p. 141 & 211 ; & tom. VI, p. 249.*

traires à celles du premier, quoiqu'il soit incorporé, uni & presque confondu avec lui, & qu'il n'y ait entr'eux aucune différence, que les sens puissent appercevoir.

On rapporte que Lyncée avoit la vue si perçante, qu'il voyoit à travers les pierres & les arbres, & qu'un homme placé en Sicile, sur une hauteur, distinguoit à une journée & une nuit de navigation, les vaisseaux qui sortoient du port de Carthage. Callicrate & Myrmécide faisoient, dit-on, des chars si petits, qu'une aîle de mouche les couvroit en entier, & ils gravoient sur un grain de millet des vers d'Homere. Mais personne n'a vu en nous cette diversité de substance, & nous mêmes, nous n'avons jamais senti que nous fussions doubles, que par une partie de nous-mêmes, nous eussions des émanations continuelles, & que par l'autre partie, depuis la naissance jusqu'à la mort, nous restassions toujours dans le même état. J'ai rapporté leur opinion plus simplement qu'ils ne l'exposent eux-mêmes; car ils supposent qu'il y a en chacun de nous quatre sujets, ou plutôt que chacun de nous est quatre. Mais il suffit

de deux pour montrer toute leur absurdité. Quand nous entendons dire à Penthée, dans une tragédie, qu'il voit deux soleils & deux villes de Thebes, nous ne croyons pas qu'il les voie réellement; nous pensons que le trouble de son esprit égare sa vue. Lors donc que les Stoïciens nous disent, non pas qu'une seule ville, mais que tous les hommes, tous les animaux, tous les arbres, tous les instrumens, les vêtemens & les meubles sont doubles, & composés de deux natures, devons-nous écouter des philosophes qui veulent, non éclairer notre esprit, mais le pervertir? Au reste, on doit peut-être leur pardonner cette diversité de natures qu'ils imaginent dans tous les sujets, parce qu'ils ne trouvent pas d'autre moyen de conserver & de défendre ces accroissemens qu'ils ont tant à cœur de maintenir.

Des affections de l'ame.

Mais quel est leur motif, ou quelles autres suppositions veulent-ils faire valoir, lorsqu'il admettent dans l'ame des différences en quelque sorte corporelles, & des idées presqu'innombrables? C'est ce qu'il n'est pas facile de dire; à moins qu'ils ne le fassent à dessein pour

pour changer, ou plutôt pour détruire absolument toutes les idées communes, & y en substituer d'autres aussi étranges que nouvelles. N'est-il pas de la derniere absurdité de dire que les vertus, les vices, &, qui plus est, les arts, tout ce qui est du ressort de la mémoire, les imaginations, les passions, les desirs & les consentemens, sont des corps, qui ne subsistent dans aucun sujet, & de leur laisser seulement dans le cœur un passage de la largeur d'un point, dans lequel ils placent la partie principale de l'ame, qui y est environnée d'un si grand nombre de corps, que la plupart échappent à la pénétration de ceux qui savent le mieux distinguer un objet d'un autre. Ils en font non-seulement des corps, mais des animaux raisonnables, & en nombre prodigieux, lesquels ne sont ni doux, ni apprivoisés, & que leur méchanceté naturelle souleve contre l'évidence & la coutume. Ils font encore des êtres animés, des vertus & des vices, des passions telles que la colere, l'envie, la douleur, la joie du mal d'autrui; des compréhensions, des imaginations & des erreurs; des arts, tels que ceux du

cordonnier & du forgeron ; ils étendent enfin cette idée de corps & d'animalité à nos actions, telles que de se promener, de danser, de raisonner, d'adresser la parole à quelqu'un, de dire des injures ; par conséquent le rire, le pleurer seront aussi des animaux ; & ceux-là une fois admis, pourquoi ne pas mettre dans la même classe, la toux, l'éternument, le gémissement, le cracher, le moucher, & cent autres actions de ce genre, trop connues pour les détailler ? Et s'ils trouvent mauvais qu'on les amene ainsi de conséquence en conséquence à de pareilles absurdités, qu'ils se souviennent de ce que dit Chrysippe dans le premier livre de ses Questions naturelles. Voici ses propres termes : « La nuit n'est-elle » pas un corps ? Le soir, le matin, » le milieu de la nuit, le jour ne sont-» ils pas des corps ? Pourquoi donc le » premier jour du mois, le dixieme, » le quinzieme, le trentieme, & le » mois entier ne le seroient-ils pas, » aussi bien que l'été, l'automne, & » l'année entiere » ?

De la chaleur & de la légéreté.

Dans tout ce que j'ai dit jusqu'à présent, ils font violence aux notions

communes ; mais dans ce que je vais ajouter, ils détruisent leurs propres principes. Ils font produire la substance qui a le plus de chaleur, par la réfrigération, & celle qui est la plus subtile, par la condensation. Rien n'est plus chaud & plus subtil que l'ame ; & ils prétendent qu'elle est produite par la réfrigération & la condensation du corps, dont les esprits vitaux reçoivent une espece de trempe, qui de végétatifs les rend animés. Ils disent aussi que le soleil a été animé, parce que son humidité s'est changée en un feu doué d'intelligence. Il est assez singulier que le soleil ait été formé par les vapeurs humides & froides qui l'environnoient. Quelqu'un ayant rapporté à Xenophane qu'il avoit vu des anguilles vivantes dans une eau très-chaude : *Nous les ferons donc cuire dans de l'eau froide*, lui dit-il. Puis donc que les Stoïciens font venir la chaleur de la réfrigération & la légéreté de la condensation, ils doivent, par une conséquence naturelle, donner le froid pour principe de la chaleur, faire produire la condensation des corps par la diffusion, & leur gravité par la

raréfaction; ce ſera du moins mettre de la ſuite dans leurs abſurdités.

De la nature du ſens commun.

Mais la nature du ſens commun n'eſt-elle pas déterminée par ces philoſophes contre le ſens commun même? Car la conception eſt une ſorte d'imagination; & l'imagination eſt une forme imprimée dans l'ame; la nature de l'ame n'eſt qu'une ſorte de vapeur ſur laquelle il eſt difficile de former une impreſſion, à cauſe de ſa ſubſtance rare, & après même l'avoir reçue, elle ne pourroit pas la conſerver. Comme elle eſt engendrée & nourrie par des ſubſtances humides, elle éprouve une alternative continuelle d'accroiſſement & de diminution. La reſpiration en ſe mêlant avec l'air, produit une nouvelle exhalaiſon qui eſt ſans ceſſe changée & altérée par le courant d'air qu'on aſpire & qu'on expire tour-à-tour. On concevroit plus facilement qu'un courant d'eau conſervât les formes & les figures qu'on y auroit tracées, que ne le pourroit un eſprit qui ſortant en exhalaiſons & en vapeurs, eſt ſans ceſſe mêlé avec un air extérieur qui lui eſt étranger & qui reſte ſans action. Mais les Stoïciens ſont ſi peu d'accord avec eux-mêmes, qu'après

avoir défini les notions communes, des penſées miſes en réſerve, des mémoires ſtables & des impreſſions d'habitudes ; après avoir ſuppoſé aux ſciences une ſolidité inébranlable, ils leur donnent enſuite pour baſe & pour appui une ſubſtance fragile, prompte à ſe diſſiper, & qui ne ceſſe de s'exhaler & de ſe répandre.

De la nature de Dieu.

La notion d'élément & de principe eſt commune à preſque tous les hommes ; ils les conçoivent purs, ſimples & ſans compoſition. Car le principe & l'élément n'admettent point de mêlange, mais ils forment les êtres mêlés & compoſés. Les Stoïciens qui en reconnoiſſant Dieu pour le principe de toutes choſes, le définiſſent un corps intelligent, un entendement uni à la matiere, en font par-là une ſubſtance qui, loin d'être pure, ſimple & ſans compoſition, eſt formée d'une autre & par un autre. La matiere n'ayant de ſoi ni raiſon, ni qualité, a cette ſimplicité qui convient à un principe ; mais ſi Dieu n'eſt ni incorporel, ni immatériel, il participe à la matiere comme à ſon principe. Si la matiere & la raiſon ſont une même choſe, ils ont tort de dire que la ma-

tiere est privée de raison ; mais si elles sont deux choses différentes, alors Dieu sera un composé de l'une & de l'autre ; il ne sera plus une essence simple, mais composée, puisque l'être intelligent aura emprunté de la matiere la substance corporelle.

De la nature des élémens.

En dónnant le nom d'élémens aux quatre premiers corps, la terre, l'eau, l'air & le feu, je ne vois pas pourquoi ils suppose nt les uns purs & simples, les autres mixtes & composés. Ils disent que la terre & l'eau ne peuvent se donner à elles-mêmes, ni aux autres corps de la subsistance, & que c'est par leur participation avec l'air, & par l'action du feu, qu'elles conservent leur unité ; qu'au contraire l'air & le feu se maintiennent par leur force naturelle, & que mêlés avec les deux autres élémens, ils leur donnent de la force, de la consistance & de la stabilité. Comment donc la terre & l'eau sont-elles des élémens, si elles ne sont pas des corps premiers & simples, & si, au lieu de se suffire pour leur conservation, elles ont besoin d'un lien extérieur qui affermisse & conserve leur substance ? Ils ne leur laissent pas même l'idée de substance ; & en général tout

ce qu'ils disent de la terre est plein de confusion & d'obscurité. Elle subsiste, selon eux, par elle-même; mais alors quel besoin a-t-elle que l'air lui serve de lien & d'appui? Si cela est, ni la terre ni l'eau ne se seront formées par leur propre substance; mais l'air en pressant & condensant la matière, en aura fait la terre, & ensuite, en l'amolissant & la dissolvant, il en aura formé l'eau. Et ni l'une ni l'autre ne seront des élémens, puisqu'un autre principe leur aura donné & la génération & la substance.

Des qualités de la matière.

Ils soutiennent aussi que la substance & la matiere subsistent par leurs qualités; & c'est à peu près la définition qu'ils en donnent. Mais d'un autre côté, ils prétendent que les qualités sont des corps; tout cela fait une étrange confusion. Car si les qualités ont une substance particuliere qui en fasse des corps, elles n'ont pas besoin d'une autre substance pour subsister, puisqu'elles en ont une qui leur est propre. Mais si elles sont seulement ce sujet commun qu'ils appellent essence & matiere, il est clair qu'elles participent à la nature corporelle, mais qu'elles ne sont pas des corps véritables. Car ce qui est sujet

& récipient, doit différer de ce qu'il reçoit, & dont il eſt le ſujet. Mais les Stoïciens ne voient que la moitié de la vérité : ils diſent que la matiere n'a point de qualité, & ils ne veulent pas que les qualités ſoient immatérielles. Mais comment peuvent-ils imaginer des corps ſans qualités, eux qui ne conçoivent pas des qualités ſans corps ? Une opinion qui unit le corps à toutes les qualités, ne permet pas que la penſée s'applique à aucun corps qui n'ait quelque qualité. Celui donc qui ne veut pas que les qualités ſoient immatérielles, doit nier auſſi que la matiere ſoit ſans qualités ; ou celui qui ſépare l'un de l'autre, les diviſe tous deux. Ce que pluſieurs d'entr'eux avancent ; que ſi la matiere eſt ſans qualité, ce n'eſt pas qu'elle en ſoit entierement privée, mais c'eſt qu'elle les réunit toutes, eſt plus que tout le reſte contraire au bon-ſens. Perſonne ne conçoit ſans qualité, ce qui n'eſt privé d'aucune qualité, ni ſans paſſion, ce qui de ſa nature peut recevoir toutes ſortes d'affections, ni enfin ſans mouvement, ce qui ſe meut en tout ſens. Mais comment ſe fait-il qu'en concevant toujours la matiere avec quel-

que qualité, on regarde cependant la matiere & la qualité comme deux choſes différentes ? C'eſt une difficulté qui ſubſiſte toujours [1].

[1] J'ai déja dit à la fin du ſommaire qui précede ce traité, que Plutarque avoit pris dans une préciſion trop rigoureuſe pluſieurs des opinions ſoutenues par les Stoïciens ; & que ces philoſophes eux-mêmes donnoient trop d'étendue à des aſſertions qui ont beſoin d'être reſtreintes & modifiées pour être conformes à la ſaine phyſique. Il eût été trop long de les diſcuter toutes ; d'ailleurs il eſt facile au lecteur tant ſoit peu inſtruit de juger par lui-même de ce qu'il y a de vrai dans la doctrine des Stoïciens, & de ce qu'a d'injuſte ou de fondé la cenſure que Plutarque en a faite.

ON NE PEUT VIVRE,

MÊME AGRÉABLEMENT,

En suivant la Doctrine d'Epicure.

SOMMAIRE.

PLUTARQUE, dans ce traité & dans le suivant, attaque Epicure & ses principes, avec le même zele qu'il vient de faire paroître dans les deux ouvrages précédens, contre la secte des Stoïciens. Est-ce avec la même partialité & la même injustice ? C'est ce qu'il n'est pas facile de décider, après les jugemens opposés que les anciens ont portés sur la personne d'Epicure & sur sa philosophie. Si l'on en croit plusieurs écrivains célebres de l'antiquité, le fonda-

teur de l'Epicuréiſme fut un libertin d'eſprit & de cœur, qui n'eut ni religion ni vertu; qui, peu content de ſe livrer par goût à la volupté, l'érigeoit en dogme dans ſes écrits, en faiſoit la regle du bonheur de l'homme, & tenoit chez lui, pour ſes diſciples, une école ouverte de libertinage. On lui reproche encore une intempérance qui lui cauſa des maladies cruelles, & le fit périr au milieu des douleurs les plus aiguës. Jaloux, dit-on, de la gloire des autres philoſophes, il les decrioit publiquement dans ſes ouvrages, & les traitoit d'orgueilleux, d'ignorans & d'impoſteurs.

A ce portrait odieux du caractere & des mœurs d'Epicure, d'autres auteurs oppoſent les témoignages les plus honorables. Diogene-Laerce, qui, dans ce qu'il dit de ce philoſophe dont il a écrit la vie, s'appuie de l'autorité de quelques écrivains plus anciens que lui, & des propres paroles d'Epicure dont il avoit tous les ouvrages entre les mains, taxe de folie & d'extravagance les reproches qu'on lui fait. « *Ce grand homme*, *dit-il*, » *a les témoins les plus célé-* » *bres de ſon équité & de ſa reconnoiſ-*

» *ſance. L'excellence de ſon naturel l'a*
» *rendu juſte à l'égard de tout le monde.*
» *Sa patrie atteſta cette vérité par les*
» *ſtatues qu'elle dreſſa pour éterniſer ſa*
» *mémoire* [1]. *Elle fut conſacrée par*
» *ſes amis dont le nombre fut ſi grand,*
» *qu'à peine les villes pouvoient-elles*
» *les contenir, auſſi bien que par ſes*
» *diſciples qui s'attacherent à lui par le*
» *charme de ſa doctrine, laquelle avoit,*
» *pour ainſi dire, la douceur des Sy-*
» *renes. La perpétuité de ſon école*
» *triompha de ſes envieux; & parmi*
» *la décadence de tant d'autres ſectes,*
» *la ſienne ſe conſerva toujours par une*
» *foule continuelle de diſciples qui ſe*
» *ſuccedoient les uns aux autres. Sa*
» *vertu fut marquée en d'illuſtres ca-*
» *racteres par la reconnoiſſance & la*
» *piété qu'il eut envers ſes parens, &*
» *par la douceur avec laquelle il traita*
» *ſes eſclaves. Cette même vertu fut géné-*

---

[1] Epicure étoit né à Gargette un des bourgs d'Athenes, la troiſieme année de la 109eme. olympiade, 7 ans après la mort de Platon, & il y mourut à l'âge de 72 ans, la deuxieme année de la 127eme. olympiade.

» *ralement connue par la bonté de son* » *naturel qui lui fit donner à tout le* » *monde des marques d'honnêteté &* » *de bienveillance. Sa piété envers les* » *Dieux, & son amour pour sa patrie* » *ne se démentirent jamais jusqu'à la* » *fin de ses jours. Ce philosophe eut* » *une modestie si extraordinaire, qu'il* » *ne voulut jamais se mêler d'aucune* » *charge de la république. Il est cer-* » *tain néanmoins que parmi les troubles* » *qui affligerent la Grece, il y passa* » *toute sa vie, excepté deux ou trois* » *voyages qu'il fit sur les confins de* » *l'Ionie, pour visiter ses amis, qui* » *s'assembloient de tous côtés pour venir* » *vivre avec lui dans un jardin qu'il* » *avoit acheté. C'étoit-là qu'ils gardoient* » *une sobriété admirable, & se conten-* » *toient d'une nourriture très-médiocre.* » *Un demi-setier de vin leur suffi-* » *soit, & leur breuvage ordinaire n'é-* » *toit que de l'eau* [1] ». *Les mor-ceaux que Diogene-Laerce a extraits de*

---

[1] Diogene-Laerce, vie d'Epicure, trad. du grec, tom. II, p. 352, 353, Amsterdam, Schneider.

ſes propres ouvrages atteſtent également la ſobriété d'Epicure & la ſageſſe de ſes principes.

Il ſemble que ces paſſages devroient ſervir de regle ſûre pour juger ce philoſophe. Mais on en cite d'autres entierement contradictoires : & c'eſt preſque toujours dans les écrits d'Epicure que Plutarque prend la matiere des accuſations qu'il intente contre lui. Si ſes ouvrages exiſtoient en entier, ils fixeroient ſans doute nos incertitudes, & nous ſerviroient de guides au milieu des opinions diamétralement oppoſées que nous trouvons dans les anciens. Peut-être en eſt-il des ſentimens d'Epicure comme de ceux de Zénon, que des Stoïciens poſtérieurs au chef de leur ſecte, interpréterent ſi ridiculement, qu'ils mériterent de ſe voir en butte à la cenſure des philoſophes, & aux plaiſanteries des auteurs ſatyriques. C'eſt du moins l'opinion de quelques ſavans, qui, pour mettre la réputation d'Epicure à l'abri des imputations graves dont on a flétri ſa mémoire, diſtinguent deux ſortes d'Epicuriens qui différoient entr'eux de ſentimens, de conduite & de principes. C'eſt aux inter-

prétations fausses & absurdes que des Epicuriens relâchés donnoient à la doctrine de leur maître, que ces écrivains attribuent le décri injuste dans lequel Epicure & sa secte sont tombés depuis si long-temps. Il avoit avec tous ses successeurs un principe commun ; c'est que le bonheur de l'homme consiste dans la volupté ; mais tous n'étoient pas d'accord sur la maniere dont il falloit entendre ce mot volupté, *ni sur les objets auxquels ils l'attachoient. On croit qu'Epicure & ceux de ses sectateurs qui connoissoient ses vrais principes, parloient non de la volupté que les hommes corrompus trouvent dans les plaisirs des sens & dans la servitude du vice, mais de ces jouissances pures que les ames honnêtes goûtent dans les exercices de l'esprit, & dans la pratique de la vertu. Au contraire, les Epicuriens libertins ne plaçoient la volupté que dans les plaisirs des sens, & ils étoient publiquement les précepteurs du vice & de la débauche. C'est donc d'après l'idée qu'on attache au principe d'Epicure, qu'on peut l'absoudre ou le condamner. Gassendi, qui a écrit la vie de ce philosophe, dont il avoit en grande partie adopté le sys-*

téme, & dont il fut l'admirateur le plus passionné, l'a entendu de la maniere la plus favorable, & il a fait l'apologie soit de ses dogmes, soit de sa conduite personnelle. M. l'abbé Batteux le juge très-différemment dans un ouvrage qui a pour titre : De la Morale d'Epicure tirée de ses propres écrits. *Voilà pour & contre, parmi les modernes, des autorités respectables, qui, jointes aux sentimens opposés des anciens, n'aident pas à prononcer d'une maniere décisive sur ce célebre fondateur de l'Epicuréisme.*

Pour ne présenter ici que ce qui paroît moins contesté, on ne peut disconvenir que les opinions religieuses d'Epicure ne dussent scandaliser tous ceux qui conservoient quelque respect pour la divinité, & quelque attachement pour le culte public. L'idée qu'il donnoit des Dieux ne tendoit à rien moins qu'à détruire l'opinion de leur providence, de leur action immédiate sur les événemens du monde & sur les actions des hommes. Il les supposoit plongés dans un repos éternel, indifférens à tout ce qui se passoit au dehors d'eux, & faisant leur bonheur de cette espece d'insensibilité : opinion funeste, en ce qu'elle

ôte aux hommes le frein salutaire que met à leurs passions l'idée de la présence continuelle d'un être tout-puissant, qui veille sur leur conduite, & qui la juge, qui récompense les vertus & punit les crimes; & sans la foi de ces vérités précieuses, il n'est point de morale sur la terre. On ne peut douter que ce ne fût-là le sentiment d'Epicure sur les Dieux, quand on lit ce que ce philosophe en a écrit dans ses maximes, qu'il donnoit comme des opinions certaines, & que Diogene-Laerce nous a conservées. « *Ce qui est bien heureux* » *& immortel, dit-il dans la premiere* » *de ces maximes, ne s'embarrasse de* » *rien; il ne fatigue point les autres,* » *la colere est indigne de sa grandeur,* » *& les bienfaits ne sont point du ca-* » *ractere de sa majesté, parce que toutes* » *ces choses ne sont que le propre de* » *la foiblesse* [1] ». *Il falloit bien qu'Epicure eût senti combien cette doctrine étoit propre à soulever les esprits, ou même qu'il se fût appercu de l'impression défavorable qu'elle avoit produite. Car il fit tout son possible pour en ani-*

[1] Diogene-Laerce, ibid, p. 435.

pêcher l'effet, & donner de lui une idée plus avantageuſe. Il expliqua ſes opinions ; il compoſa des ouvrages où il parloit de la divinité d'une maniere plus digne d'elle ; ſur-tout il eut ſoin de paroître plus ſouvent dans les temples, ce qui ne lui étoit pas ordinaire, puiſque quelqu'un l'ayant vu au pied des autels, s'écria avec ſurpriſe, que jamais Jupiter ne lui avoit paru ſi grand que lorſqu'il avoit vu Epicure dans ſon temple : preuve ſenſible qu'il ne paſſoit pas pour un philoſophe bien religieux. Lucrece, qui ſe donne pour l'interprête fidele de la doctrine d'Epicure, lui fait honneur d'avoir affranchi les hommes des liens de la ſuperſtition, c'eſt-à-dire, comme il l'explique lui-même, de leur avoir ôté la crainte des Dieux ; ce qui prouve qu'au moins dans ſes premiers ouvrages, il avoit mérité le reproche d'impiété que ſes contemporains lui faiſoient.

Quant à ſa morale, ſi cette propoſition qui en faiſoit comme la baſe ; que le plaiſir rend heureux, *ſe prend dans le ſens que ſes apologiſtes lui donnent, elle ſera à l'abri de toute inculpation. Mais il me paroît bien difficile, pour*

ne pas dire impossible d'étendre cette interprétation favorable à une foule de passages tirés de ses écrits, & rapportés soit par Plutarque, soit par d'autres écrivains. Peut-on supposer qu'Epicure qui, en enseignant que la volupté fait le bonheur de l'homme, se sert des expressions les plus passionnées, je dirai même les plus licentieuses, n'entendoit par cette volupté que le sentiment de la vertu & les jouissances de l'esprit? Quel langage auroit-il donc employé, s'il avoit voulu peindre les plaisirs des sens, avec tout ce qu'ils ont de plus séduisant, & de plus dangereux? D'ailleurs cette volupté qui, selon lui, n'est autre chose que la privation de la douleur, ne présente point l'idée d'un sentiment vertueux, & ne sauroit procurer à l'ame des jouissances honnêtes. Le plus qu'on peut en attendre, c'est qu'elle ne soit pas criminelle. On répond à cela qu'Epicure & ses disciples menoient la vie la plus sobre, on pourroit même dire, la plus austere; & qu'il n'est pas vraisemblable qu'un philosophe qui pratiquoit l'abstinence la plus rigoureuse, & qui la recommandoit si fortement aux autres, ait donné dans ses écrits des

leçons publiques de libertinage. Que répondre à cela, quand on n'a pas sur l'un ou l'autre point des témoins irrécusables? Doit-on juger de ses sentimens par sa conduite, ou prononcer sur ses mœurs d'après ses principes? Faut-il croire que ses ouvrages contenoient réellement des maximes opposées les unes aux autres? & que par une inconséquence qui n'est pas rare même dans des hommes qui se piquent de philosophie, il contrediſoit ses propres principes? ou enfin que pour se ménager des subterfuges, en cas d'accusation, il détruisoit dans quelques-uns de ses écrits ce qu'il avoit avancé dans d'autres? genre d'hyprocrisie & de duplicité qui n'est pas sans exemple? Ce qu'il y a de certain, c'est que Diogene-Laerce son zélé panégyriste, après avoir rapporté plusieurs maximes d'Epicure dans lesquelles il recommande avec soin la tempérance & la frugalité, en cite parmi ses opinions, certaines qui contiennent des principes bien différens : j'en présenterai ici une seule pour servir de preuve à ce que je viens de dire. « Si » tout ce qui flatte les hommes dans » la lasciveté de leurs plaisirs, arra-

» *choit en même temps de leur esprit*
» *la terreur qu'ils conçoivent des choses*
» *qui sont au dessus d'eux, la crainte*
» *des Dieux, & les allarmes que donne*
» *la pensée de la mort; & qu'ils y*
» *trouvassent le secret de savoir desirer*
» *ce qui leur est nécessaire pour bien*
» *vivre, j'aurois tort de les reprendre,*
» *puisqu'ils seroient au comble de tous*
» *les plaisirs, & que rien ne trouble-*
» *roit en aucune maniere la tranquillité*
» *de leur situation* [1] ». *Je laisse à juger au lecteur, si, même en supposant qu'Epicure fût aussi sobre & aussi rigide dans ses mœurs que le prétend Diogene-Laerce, de telles maximes qu'il donnoit pour des regles certaines de conduite, ne devoient pas lui mériter les reproches des gens sages, amis de la vertu & des mœurs. Je n'insiste pas davantage sur sa censure ni sur son apologie, & je passe à Plutarque.*

Ce traité est le recit d'un entretien qu'il eut un jour dans son école avec Zeuxippe, Aristodeme & Théon, à la suite d'une conférence dans laquelle il

---

[1] Ibid. p. 437.

avoit combattu la doctrine d'Epicure. Comme dans ce récit, il fait parler ces trois personnages, & qu'il rapporte d'une maniere directe ce que chacun d'eux avoit dit dans cette conversation, ce traité est un véritable dialogue, & cette forme lui donne plus de variété & d'intérêt. Il expose d'abord le motif qui le lui a fait composer; c'est de montrer aux Epicuriens combien ils sont injustes dans leurs censures contre les autres sectes de philosophes. Zeuxippe observe que les Epicuriens modernes l'emportent à cet égard sur les anciens si peu modérés eux-mêmes, & qu'ils traitent de la maniere la plus injurieuse, les philosophes les plus respectables. Théon se propose de prouver qu'on ne peut vivre même agréablement, en suivant la doctrine d'Epicure; & il entre en matiere. Il établit qu'il y a dans le corps humain plus d'organes de la douleur que du plaisir; qu'en général les plaisirs durent peu, au lieu que les douleurs sont longues & nous font cruellement souffrir; que les Epicuriens, en affectant le mépris des voluptés corporelles, pour placer le bonheur dans les jouissances de l'ame, ne veulent que nous tromper & nous

faire prendre le change ; qu'il eſt faux que l'homme puiſſe être heureux en paſſant des voluptés du corps à celles de l'ame, & que le ſouvenir des plaiſirs paſſés ne peut pas contribuer davantage à ſon bonheur. Ce n'eſt pas non plus dans l'abſence de la douleur qu'on peut le faire conſiſter, puiſqu'il ne dépend pas de nous d'être ſans douleur ; nous y ſommes continuellement expoſés, & notre corps porte en lui-même le principe de toutes ſortes de maladies. Rien donc n'eſt plus ridicule que d'attacher le bonheur de l'homme à l'exemption de la douleur. Il faut aux animaux eux-mêmes quelque choſe de plus que ce bonheur négatif, qui n'eſt qu'une ſorte d'état mitoyen entre le malheur & le bonheur. Quand les Epicuriens ajoutent qu'on s'épargne bien des peines & des inquiétudes en ne craignant ni les Dieux, ni les enfers, ils ne ſe laiſſent par là aucun avantage ſur les bêtes brutes.

Théon montre enſuite de combien de plaiſirs purs & véritables les Epicuriens ſe privent par leur doctrine ; de ces voluptés que l'ame ſeule peut goûter, & qui ſont pour elle la ſource des jouiſſances les plus douces & les plus durables :

telles que l'étude des sciences, de la musique & de l'histoire. Il peint avec beaucoup d'énergie les plaisirs ravissans que les connoissances, qui sont le fruit de cette étude, procurent à l'homme avide de s'instruire. Après avoir relevé avec force la doctrine honteuse d'Epicure sur les moyens de reveiller le sentiment de la volupté dans les vieillards, il prouve que l'ame peut avoir des plaisirs indépendans du corps, comme par exemple, ceux qui sont attachés à la bienfaisance & à la vertu. Il oppose ces plaisirs si purs, ces sensations si délicieuses, à la bassesse des voluptés corporelles dans lesquelles les Epicuriens concentrent le bonheur. Les hommes vertueux trouvent dans les jouissances de l'ame un principe de grandeur & d'élévation qui anticipe en quelque sorte pour eux l'éternité ; & les douleurs corporelles même cedent au plaisir que ces jouissances leur procurent.

Théon ayant fini de parler, Aristodeme passe à une autre matiere ; il se charge d'attaquer le système religieux d'Epicure, & de montrer combien il est nuisible aux hommes, en détruisant dans leur esprit l'idée de la Providence divine.

vine. Il prouve par des argumens pleins de force que l'athéisme est un crime plus grand & plus funeste pour la société que la superstition même, dont il est d'ailleurs bien éloigné d'approuver les erreurs. Si le superstitieux a une idée fausse de la divinité, s'il est en proie à une crainte excessive & injurieuse aux Dieux, du moins il en espere des biens. L'athée craint les hommes, & n'espere rien des Dieux. Il n'est point de sentiment plus doux que celui qui naît de la confiance en la bonté de Dieu & de la persuasion où nous sommes qu'il nous aime. La doctrine d'Epicure, en détruisant cette confiance ôte en grande partie à la prospérité ses plaisirs, & à l'adversité ses consolations. La crainte des Dieux est pour les méchans le frein le plus salutaire, & l'idée de l'immortalité est pour les hommes les moins instruits, un motif d'espérance, qui l'emporte sur l'impression douloureuse que peut leur faire la crainte des peines qui attendent après la mort les ames des scélérats. Rien ne seroit plus désespérant pour eux que la pensée d'un anéantissement total; aussi est-ce ce que la nature redoute le plus. Mais combien cette idée doit-elle encore

révolter davantage les hommes vertueux, qui envisagent dans une vie à venir des biens infiniment supérieurs à ceux qu'ils possèdent dans celle-ci, & qui les dédommageront abondamment par une félicité inaltérable des maux qu'ils y auront souffert. Aristodeme en conclut que le système d'Epicure n'est utile ni dans la bonne, ni dans la mauvaise fortune, qu'il ne nous offre aucune consolation dans nos peines, aucune confiance dans nos craintes, & qu'il détruit tous les plaisirs soit de la vie active, soit de la vie contemplative. Je dois ajouter en finissant, que si Plutarque montre en général trop de passion dans la censure des principes d'Epicure, il est bien plus excusable que dans la critique amere & injuste qu'il a faite des Stoïciens. Car enfin à bien des égards les disciples d'Epicure & peut-être leur maître lui-même méritoient les reproches qu'on leur faisoit; & on peut dire que Plutarque en les combattant ne laisse voir que des vues pures & des motifs honnêtes. C'est l'intérêt de la vertu qui le dirige toujours; &, en réfutant la doctrine des Epicuriens, il a soin d'y opposer les maximes les plus sages sur la tempé-

rance, sur l'éloignement pour les plaisirs des sens, sur l'amour de la gloire, sur la bienfaisance, enfin sur toutes les vertus qui honorent les hommes & qui font le bonheur de la société. Son ouvrage respire par-tout cette morale saine & pure, qui, dictée par la sagesse ne tend qu'au bien de l'humanité.

ON NE PEUT VIVRE,

MÊME AGRÉABLEMENT,

En suivant la Doctrine d'Epicure.

Motif de ce Traité.

COLOTES, l'ami d'Epicure, a composé un ouvrage dont le but est de prouver [1] que c'est ne pas vivre, que de suivre la doctrine des autres philosophes. On a déja vu dans un autre traité, ce que j'ai écrit contre lui, pour la défense des philosophes qu'il attaque [2]. Mais comme, dans la promenade qui suivit la conférence où je l'avois combattu, il se tint encore d'autres discours contre la

---

[1] Mot-à-mot, *qui a pour titre.*

[2] On voit par-là que le traité contre Colotes, a été écrit avant celui-ci, & que l'ordre chronologique est renversé dans les éditions.

secte d'Epicure, j'ai cru devoir la rédiger par écrit. Quand je n'aurois eu en cela d'autre vue que de montrer à ceux qui s'ingerent de blâmer les ouvrages d'autrui, qu'ils ne doivent pas les parcourir légérement, & en extraire de côté & d'autre des passages isolés [1], ni s'attacher à des paroles vagues échappées dans les conversations, pour tromper ainsi les gens sans expérience, ce motif m'auroit paru suffisant.

Maniere injurieuse dont les Epicuriens traitent les autres philosophes.

Après la conférence finie, nous nous promenions, selon notre coutume, dans le gymnase, lorsque Zeuxippe, prenant la parole : Il me semble, dit-il, que la dispute a été soutenue de notre côté avec plus de ménagement qu'il ne convenoit. Aussi Héraclide s'est-il retiré très-mécontent de ce que nous nous étions mis à l'écart pendant qu'il étoit si fortement engagé contre Epicure & Métrodore, quoiqu'au fonds,

[1] Les deux traités précédens ont assez prouvé que Plutarque ne s'est pas toujours tenu en garde contre le défaut qu'il releve ici; tant il est vrai qu'il est plus facile même à des esprits sages de donner des préceptes de modération que de les suivre !

nous n'ayons rien à nous reprocher [1]. Et vous ne dites pas, lui dit Théon, que Colotes, en comparaison de ces deux philosophes, est l'homme du monde le plus modéré. Car ce qu'on peut imaginer d'injures plus grossieres, de bouffoneries, de bravades, de paroles arrogantes & obscenes, imputations d'assassinats, de désordres, de corruption, de discours odieux; ils l'ont entassé contre Aristote, Socrate, Pythagore, Protagoras, Théophraste, Héraclide, Hipparque, & tout ce qu'il y a eu de philosophes illustres. Aussi quand ils se seroient conduits, dans tout le reste, avec la plus grande sagesse, ces accusations calomnieuses suffiroient pour les faire exclure du nombre des philosophes; car on ne doit pas admettre dans le chœur respectable des sages, des hommes envieux & jaloux, qui se livrent par foiblesse à leur ressentiment.

On propose de prouver qu'on ne peut pas vivre heureux dans la doctrine d'Epicure.

Héraclide, en sa qualité de grammairien, dit alors Aristodeme, rend à Epicure, au nom de la tourbe poëtique (car c'est l'expression des Epicu-

[1] Cette phrase est corrompue dans le texte; j'en ai tiré le sens qui m'a paru le plus raisonnable.

riens [1]) les injures qu'il a dites contre Homere, & toutes les calomnies que Métrodore [2] a répandues dans la plûpart de ſes ouvrages contre ce prince des poëtes. Mais laiſſons-là ces philoſophes, mon cher Zeuxippe, & reprenons plutôt ce que nous diſions au commencement de notre conférence, ſur l'imputation que les Epicuriens font aux autres ſectes ; qu'on ne peut pas même vivre en ſuivant leur doctrine. Comme Plutarque eſt déja fatigué, achevons nous-mêmes de traiter cette matiere, en nous aſſociant Théon. Mais d'autres, lui dit Théon, ont rempli cette tâche avant nous ; ainſi

Prenons un autre objet, — Odyſſ. XXII, 6.

ſi vous le jugez à propos ; & pour venger les philoſophes des repro-

[1] Les Epicuriens mépriſoient aſſez généralement tous les poëtes.

[2] Métrodore, ſuivant Diogene-Laerce, dans la vie d'Epicure, fut un des plus célebres diſciples de ce philoſophe. Il n'eut pas plutôt connu Epicure qu'il ne s'en ſépara jamais, excepté un ſéjour de ſix mois qu'il fit chez lui ; après quoi il revint le trouver. Il mourut âgé de 50 ans, 7 ans avant ſon maître.

ches qu'on leur fait, essayons de prouver, s'il est possible, qu'on ne peut pas vivre, même agréablement, en suivant la doctrine des Epicuriens. Certes, dis-je alors en souriant, c'est bien là vouloir, comme on dit, leur marcher sur le ventre, & leur enlever leur derniere ressource [1], que d'ôter même la volupté à des hommes qui ne cessent de dire :

Ibid. VIII, 246. Nous ne fûmes jamais ni lutteurs vigoureux, ni orateurs, ni magistrats, ni sénateurs,

Ibid. 248. Nous aimons seulement les plaisirs de la table; nous nous occupons de procurer à nos sens toutes les jouissances qui peuvent affecter agréablement notre ame, & lui faire sentir les douceurs de la volupté. C'est donc les priver non-seulement du plaisir, mais encore de la vie, que de ne pas leur laisser la ressource de vivre agréablement. Eh bien ! me dit Théon, si vous trouvez le sujet utile, que n'entreprenez-vous de le traiter ? Je consens qu'on s'en occupe, lui dis-je; je vous écouterai, & je repondrai à vos questions; mais je vous défere l'honneur de commencer.

[1] Mot-à-mot, *& les attaquer par les viandes.*

Théon ayant fait d'abord quelques difficultés, Ariſtodeme lui dit : Vous nous fermez une voie bien plus ſimple & plus courte pour arriver au but que nous nous propoſons, en nous empêchant de citer d'abord cette ſecte à notre tribunal, ſur ce qui regarde l'honnêteté. Car il n'eſt pas facile d'ôter les moyens de vivre agréablement à des philoſophes qui font de la volupté la fin derniere de l'homme. Mais en leur refuſant la vie honnête, on les prive en même temps de la vie agréable, puiſque de leur propre aveu, il n'eſt pas poſſible que la vie ſoit agréable, ſi elle n'eſt honnête.

Et qu'on ne ſauroit vivre honnêtement d'après cette doctrine.

C'eſt un point, répliqua Théon, ſur lequel nous reviendrons dans la ſuite de cet entretien. Maintenant nous allons faire uſage de ce qu'ils accordent eux-mêmes. Les Epicuriens croyent que le ſouverain bien de l'homme réſide dans les ſens, & dans tous les organes du corps [1] par où le plaiſir s'inſinue, & qui ferment l'entrée à la douleur.

La douleur a plus d'organes que le plaiſir.

[1] Il y a dans le texte; *que le ſouverain bien eſt dans l'eſtomac, & dans les autres pores du corps.*

Ils penſent que toutes les belles découvertes, toutes les inventions utiles que les hommes ont faites, n'ont eu pour but que les plaiſirs ſenſuels & l'eſpérance qu'on avoit d'en jouir. Voilà ce qu'a dit le ſage Métrodore. Par-là, mon ami, ils donnent au ſouverain bien le fondement le plus fragile & le plus ruineux; car les mêmes organes [1] qui introduiſent les plaiſirs dans le corps, ſervent auſſi de paſſage à la douleur, ou plutôt nous en avons peu qui laiſſent l'entrée aux voluptés, & tous la donnent aux ſouffrances. C'eſt par les articulations, par les nerfs, par les pieds & les mains que les plaiſirs nous arrivent; & c'eſt-là auſſi qu'ont leur ſiége, les douleurs les plus vives & les plus cruelles, la goutte, les rhumatiſmes, la gangrene, & les ulceres rongeurs. Quand nous parfumons nos corps des odeurs & des eſſences les plus douces, il n'y a qu'un très-petit nombre de nos organes qui en ſoient agréablement affectés, & ſouvent les autres en éprouvent une ſenſation incommode. Mais il n'eſt aucune partie

[1] Mot-à-mot; *les mêmes pores.*

du corps à laquelle le feu, le fer, les morsures, les étrivieres ne faſſent reſſentir les impreſſions les plus douloureuſes; une chaleur brûlante, un froid rigoureux, & la fievre affectent également tout le corps.

Les plaiſirs ſemblables à des vents légers, careſſent ſucceſſivement les extrêmités du corps, & ſe diſſipent auſſitôt. Rien n'eſt ſi rapide que leur paſſage; & comme ces étoiles tombantes qui s'évanouiſſent preſqu'en même temps qu'elles brillent, un même inſtant les voit s'allumer & s'éteindre en nous. Mais la durée de la douleur nous eſt aſſez atteſtée par le Philoctete d'Eſchyle, lorſqu'il dit de ſa plaie :

Les plaiſirs paſſent vîte, & les douleurs durent longtemps.

Le terrible dragon, qui de ſa bouche impure,
Sur mon pied tout ſanglant imprima la morſure,
Ne me laiſſe en repos ni la nuit, ni le jour;
Son poiſon ſur mon corps a fixé ſon ſéjour.

La ſenſation de la douleur ne gliſſe pas légérement ſur notre corps, pour en chatouiller la ſurface; mais comme

la graine de l'herbe médique [1], en formant sur la terre plusieurs détours obliques, s'y accroche & s'y conserve plus long-temps par ses aspérités ; de même la douleur s'attache à nous par ses pointes aiguës, & y jettant des racines profondes, nous enlace fortement, & s'y fixe non-seulement des nuits & des jours, mais des saisons, des années entieres, & jusqu'à des olympiades; elle cede à peine à des douleurs nouvelles qui prennent sa place, comme un clou est chassé par

[1] Cette herbe médique est la luzerne. Les Grecs, dit Pline le naturaliste, l. XVIII, c. 16, lui ont donné le nom de médique, parce qu'elle leur est venue de Médie, au temps où Darius roi de Perse leur fit la guerre. (Le nouveau traducteur de Pline observe qu'Isidore, *Orig. l. 17, c. 4*, croit que ce fut Xerxès & non Darius fils d'Hystapes qui l'apporta en Grece.) Cette herbe, continue Pline, a cette propriété, qu'étant une fois semée, elle dure plus de 30 ans. Isidore *ibid*, Palladius *in Apr. tit. 1*, & Columelle *l. 11, c. 11*, bornent cette durée à dix ans. M. de Bomare au mot *luzerne*, dit que cette plante se seme uniquement de graine, & qu'un champ de luzerne dure huit ou dix ans.

un autre plus fort. Qui jamais a passé autant de temps à boire & à manger, qu'un homme brûlé par la fievre a souffert la soif, & que des gens assiégés ont enduré la faim ? Quelle conversation, quel passe-temps agréable avec des amis, dure autant que les tortures que les tyrans font souffrir ? Et ce qui prouve combien le corps est peu fait &, pour ainsi dire, peu organisé pour une vie agréable, c'est qu'il supporte mieux les douleurs que les plaisirs ; qu'il est plein de force & de vigueur contre les premieres, & que foible contre les autres, il s'en dégoûte promptement.

Dès que nous commençons à parler de cette vie agréable, les Epicuriens nous arrêtent aussitôt ; ils avouent sans peine que les plaisirs des sens sont bien foibles, & qu'ils passent en un instant. Mais n'est-ce pas une plaisanterie, ou une vaine jactance de leur part ? comme, par exemple, lorsque Métrodore dit : *Nous trautons le plus souvent les plaisirs du corps avec un souverain mépris.* ou quand Epicure prétend que le sage, dans la maladie,

Les Epicuriens affectent faussement le mepris des voluptés.

ſe rit des plus cruelles douleurs ? Comment des hommes pour qui les ſouffrances corporelles ſont ſi légeres & ſi douces, feroient-ils aucun cas des voluptés ? Si les ſenſations agréables ne l'emportent pas pour la durée ſur les ſenſations pénibles, elles ne les ſurpaſſeront pas non plus par leur vivacité. Cependant ces philoſophes traitent de la douleur dans leurs ouvrages, & Epicure a donné pour fin commune de tous les plaiſirs, la privation de toute douleur : comme ſi la nature ne portoit nos plus grands plaiſirs qu'à l'exemption de la douleur, qu'elle ne pût donner plus d'étendue à la volupté, & qu'une fois parvenue à nous délivrer des ſenſations douloureuſes, elle n'eût d'autre pouvoir que de nous ménager quelques modifications non néceſſaires de cet état pénible. Mais le chemin qui nous conduit par le deſir à cette ſituation, & qui eſt la meſure unique du plaiſir, eſt bien court & bien étroit. Auſſi les Epicuriens ſentant le foible de cette reſſource, abandonnent ce champ ſtérile, & tranſportent la fin de l'homme du corps à

l'ame, comme si nous devions toujours y trouver des prairies & des vergers délicieux [1].

Mais Ithaque n'a point de plaines spacieuses; Odyss. IV. 602.

de même il n'y a point dans ce corps si foible, une jouissance pure du plaisir; elle y est hérissée d'épines, & mêlée de sensations étrangeres & pénibles.

L'homme n'est point heureux en transférant les voluptés du corps à l'ame.

Eh quoi! dit Zeuxippe, vous ne trouvez pas que les Epicuriens aient raison de commencer par les sens où le plaisir prend d'abord naissance, & de passer ensuite à l'ame, comme à un appui plus solide, pour y mettre le complément de la volupté? Je les approuverois, lui dis-je, & je croirois qu'ils agissent conformément à la nature, si comme les hommes d'Etat, ou comme ceux qui se livrent à la théorie des sciences, ils savoient chercher & découvrir ce qu'il y a de meilleur & de plus parfait. Mais quand ils protestent à haute voix que l'ame ne peut être satisfaite de rien, ni goûter au-

[1] C'est sans doute une allusion au verger dans lequel Epicure tenoit son école à Athenes.

cune tranquillité, sinon lorsqu'elle jouit des plaisirs du corps, ou qu'au moins elle les espere, parce qu'elle ne trouve qu'en eux son souverain bien; ne font-ils pas, pour ainsi dire, de l'ame l'écouloir du corps, & ne versent-ils pas de celui-ci dans l'autre la volupté, comme on transvase du vin d'un vaisseau vieux & félé dans un vase neuf; parce qu'ils esperent qu'elle s'y conservera davantage, & qu'elle en aura plus de prix? Il est vrai que le temps bonifie le vin, & fait qu'il se garde plus long-temps; mais le plaisir tel qu'un parfum qui s'évapore, ne laisse dans l'ame qu'un simple souvenir; il s'allume dans nos sens, & s'y éteint aussitôt. Le souvenir même en est foible & obscur; semblable à celui qu'on conserveroit des boissons & des alimens de la veille, & qu'on mettroit comme en réserve dans la pensée, pour pouvoir se le retracer, quand on n'auroit pas d'autres mets. Voyez combien les Cyrénaïques, quoique abreuvés à la même source qu'Epicure, sont cependant plus modestes [1]. Ils ne veulent pas que les

[1] Les Cyrénaïques, ainsi nommés de leur chef Aristippe qui étoit de Cyrene en

hommes se livrent pendant le jour à certains plaisirs ; & ils prescrivent de les couvrir des ombres de la nuit, de peur que la vue, en imprimant dans l'ame des images très-vives, n'en excite trop souvent le desir. Les Epicuriens, au contraire, font consister la plus grande félicité du sage dans un vif ressouvenir qui lui conserve longtemps les images, les affections, & jusqu'aux mouvemens des plaisirs passés.

Le souvenir des voluptés ne peut rendre l'ame heureuse.

Je n'examine point en ce moment, si c'est penser en philosophe, que de vouloir laisser dans l'ame du sage des impressions si propres à enflammer ses desirs. Mais du moins il est évident que ces plaisirs ne sauroient procurer une vie agréable. Il n'est pas même vraisemblable que le souvenir en soit bien vif, puisque la jouissance elle-même en est si foible, & je ne crois pas que ce souvenir se conserve dans ceux qui en ont fait un usage modéré. Ceux même qui sont le plus épris de ces voluptés, & qui les poursuivent avec tant d'ardeur, n'en conservent pas la sen-

---

Afrique, faisoient aussi consister le bonheur de l'homme dans la volupté.

ſation, après qu'ils en ont joui; il ne leur en reſte qu'une ombre fugitive, que le ſonge léger d'un plaiſir qui s'eſt envolé, & dont la penſée peut tout au plus irriter leur deſir : comme ceux qui dans le ſommeil croyent ſe déſaltérer, ou poſſéder ce qu'ils ont deſiré, ne trouvent dans ces jouiſſances imaginaires qu'un aliment à leur cupidité. Ainſi, pour ceux-là même le ſouvenir de leurs plaiſirs paſſés, n'eſt pas une ſenſation agréable; & ces reſtes d'une volupté foible & languiſſante dont ils conſervent l'image, eſt un aiguillon piquant qui excite & enflamme à tout moment leur cupidité. Auſſi n'eſt-il pas croyable que les gens honnêtes & tempérans, s'arrêtent à ces ſortes de penſées, & qu'ils méritent le reproche qu'Epicure faiſoit à Carnéade de ſe rappeler, comme s'il en eut tenu un journal, combien de fois il avoit eu commerce avec Hédia & Léontium [1]; où il avoit bu du vin

[1] Hédia & Léontium étoient deux courtiſannes avec leſquelles on reprochoit à Epicure d'avoir des habitudes fréquentes, au rapport de Diogene-Laerce dans la vie de ce philoſophe. Ce Carnéade n'étoit point l'a-

de Thaſos [1] & tous les bons repas qu'il avoit faits [2]. Car ce reſſouvenir ſi vif, cette application ſi forte à l'image des plaiſirs paſſés, décele évi-

---

cadémicien célebre qui fut envoyé en députation à Rome. Celui-ci beaucoup plus ancien, étoit le contemporain & l'ami d'Epicure. Le même Diogene rapporte que Métrodore de Stratonice, différent de celui dont il eſt parlé dans ce traité, fut le ſeul des diſciples d'Epicure, qui, preſque accablé des bontés de ſon maître, l'eût quitté pour ſuivre Carnéade.

[1] Iſle voiſine de la Thrace, qui produiſoit du vin très-eſtimé des anciens.

[2] Les repas dont Plutarque parle ici, & qu'il appelle ἐικάδας, étoient ceux que les Epicuriens célébroient tous les mois en mémoire de leur maître, & pour leſquels Epicure avoit aſſigné des fonds dans ſon teſtament, comme on le voit dans Diogene-Laerce *l. 10, ſeg. 18*; & dans Ciceron, *l. 2 de finib., c. 20*. On a cru que le mot grec qui exprime ces repas venoit de l'uſage où étoient les Epicuriens de placer dans leur ſalle le portrait d'Epicure, du mot grec εἰκὼν, *image*; mais par l'endroit cité de Ciceron, on voit qu'il eſt tiré du jour auquel ces repas ſe faiſoient, & qui étoit le vingtieme de la lune. Athénée, *l. iv, p. 182*, reproche aux Epicuriens la ſomptuoſité de ces feſtins, mais Brucker, *hiſt. phil., tom. 1, p. 1252*, n'ajoute pas foi à cette imputation.

demment une passion brutale & une ardeur effrénée pour les voluptés dont on jouit, ou qu'on espere.

L'exemption de la douleur ne peut être un principe de bonheur.

Aussi les Epicuriens ayant reconnu sans doute les absurdités qui suivoient de leurs principes, se sont-ils retranchés dans cette exemption de douleur, dans cette bonne disposition du corps dont ils font le bonheur : comme si la vie heureuse consistoit à penser qu'on a eu ou qu'on aura ce double avantage. Cette bonne disposition du corps, disent-ils, & une espérance fondée de la conserver long-temps, cause une joie aussi vive que durable à ceux qui savent s'en occuper. Voyez comment ils changent & déplacent, ou cette volupté, ou cette exemption de douleur, ou cette bonne disposition, pour la transporter tantôt du corps à l'ame, tantôt de l'ame au corps, parce qu'elle ne peut se fixer nulle part, & qu'elle s'écoule de par-tout. Ils sont forcés de l'attacher à l'esprit, & d'étayer, pour ainsi dire, comme ils l'avouent eux-mêmes, la volupté du corps par la joie de l'ame, & réciproquement de donner pour terme à cette joie, l'espérance des plaisirs des sens. Mais est-il possible

que le fondement une fois ébranlé, ce qu'il soutient ne le soit aussi? L'espérance & la joie peuvent-elles être fermes & durables, lorsqu'elles ont pour objet des choses aussi sujettes à l'agitation & au changement, que l'est un corps exposé à tant d'accidens extérieurs, à tant de choses inévitables, & qui porte en lui-même des causes de maux que la raison ne sauroit prévenir? Sans cela les gens sensés seroient-ils sujets à des maladies graves, telles que les rétentions d'urines, les dysenteries, les phtisies, les hydropisies, dont les unes ont fait souffrir si cruellement Epicure lui-même, & d'autres ont emporté Polyene, Néoclès & Agathobule [1]? Ce n'est pas que je veuille leur en faire un reproche; je sais que Phérécyde & Héraclite ont eu des maladies cruelles [2]. Mais s'ils veulent

[1] Polyene de Lampsaque fut un ami particulier d'Epicure. Diogene-Laerce nomme deux freres de ce dernier Néoclès & Aristobule. Est-ce Plutarque qu'il faut corriger par Diogene-Laerce, ou celui-ci par Plutarque? C'est ce qu'on ne sauroit décider.

[2] Phérecyde contemporain de Thalès & de Pythagore, mourut, dit-on, de la maladie pédiculaire, & Héraclite de l'hydropisie.

avouer leurs propres maux, & ne pas capter par des discours vains & arrogans, les suffrages de la multitude, je leur demande ou de ne pas donner pour principe du bonheur, la bonne disposition du corps, ou de ne pas dire que ceux qui ont des maladies graves, des douleurs aiguës, sont dans la joie, & bravent leurs maux. Car souvent le corps jouit d'une bonne disposition; mais une ame saine ne compte jamais beaucoup sur la durée de cet état. Et comme sur la mer, suivant Eschyle,

La nuit, dans un temps calme, effraie un bon pilote;

parce que l'avenir est toujours incertain: de même une ame qui place le souverain bien dans la bonne disposition du corps, & dans l'espoir que cet état durera, ne sauroit vivre sans crainte & sans agitation. Car le corps n'a pas seulement, comme la mer, des tempêtes extérieures à redouter. C'est de son propre fond que s'élevent ses plus violens orages; & on pourroit compter plutôt sur un temps serein, au milieu même de l'hyver, que sur la vigueur constante du corps. Pourquoi les poëtes appellent-ils les hommes, des animaux éphémeres,

fragiles & périſſables ? Pourquoi comparent-ils la vie humaine aux feuilles qui naiſſent & ſe flétriſſent dans l'eſpace d'une année, ſi ce n'eſt parce que le corps eſt aſſujéti à toutes ſortes d'accidens & de maladies ? Les médecins nous avertiſſent de craindre & de prévenir l'extrême embonpoint. Car, ſuivant Hyppocrate, une ſanté parfaite eſt un état dangereux ; &, comme dit Euripide :

Celui qui paroiſſoit tout brillant de ſanté
S'éclipſe en un inſtant, par la mort arrêté :
Comme on voit dans les airs au ſein d'une nuit ſombre,
Un aſtre paſſager s'évanouir dans l'ombre.

Le corps a en lui le principe toutes les maladies.

On croit que la faſcination & le charme font perdre la beauté aux perſonnes qu'on regarde avec un œil d'envie, parce que la foibleſſe naturelle du corps fait que, même dans ſa vigueur, il eſt ſujet à de promptes altérations. Ce que les Epicuriens eux-mêmes diſent des autres philoſophes, prouve combien peu ils ont de reſſources pour vivre exempts de douleur. Ils aſſurent que les hommes injuſtes, & qui tranſgreſſent les loix, paſſent

toute leur vie dans la misere & dans la terreur ; car s'ils ont la possibilité de cacher leurs crimes, ils ne sont pas sûrs d'y réussir. La crainte de l'avenir qui les poursuit sans cesse, ne leur permet pas de se livrer à la joie, & de compter sur le présent. Ces philosophes ne voyent pas qu'en parlant ainsi, ils se condamnent eux-mêmes. Car le corps peut souvent être bien disposé, & jouir d'une santé parfaite ; mais il est impossible de compter sur la durée de cet état ; on est toujours dans une incertitude inévitable sur l'avenir, &, pour ainsi dire, dans les douleurs de l'enfantement, quand on fonde sur la bonne disposition du corps, une espérance qui n'est jamais solide & qui peut nous tromper. La conduite la plus vertueuse ne sauroit nous donner cette confiance ; car ce n'est pas une souffrance injuste qu'on redoute, mais en général toute espece de souffrance. S'il est fâcheux d'être la victime de ses propres injustices, il ne l'est pas moins d'être enveloppé dans celles d'autrui. La tyrannie de Lacharès [1] & celle

[1] Lacharès s'étoit emparé de l'autorité dans Athenes déchirée par différentes fac-

de

de Denis, ne furent pas moins funeſtes aux Athéniens & aux Syracuſains, qu'à ces tyrans eux-mêmes [1], qui en faiſant ſouffrir les autres n'étoient pas moins tourmentés, & s'attendoient à recevoir un jour la punition des maux qu'ils leur faiſoient endurer. Ai-je beſoin de citer encore les ſéditions populaires, les brigandages, les injuſtices des héritiers, les contagions de l'air, les périls de la navigation, accident par lequel Epicure lui-même dit qu'il manqua de périr, en faiſant voile pour Lampſaque? N'en eſt-ce pas aſſez de la nature même du corps qui porte en ſoi le principe de toutes les maladies, & qui, ſuivant le proverbe, fournit des armes contre lui-même [2]; qui par les douleurs dont il eſt la ſource,

---

tionsdu temps de Démétrius Poliorcete. Mais quand il vit ce prince s'approcher de cette ville pour y mettre le ſiége, il l'abandonna. Voyez Plutarque, vie de Démétrius, p. 904.

[1] Le texte dit: *Si la tyrannie de Lachares & celle de Denis ne furent pas plus funeſtes..... elles le furent du moins autant.*

[2] Le proverbe grec, auquel Plutarque fait alluſion, dit mot-à-mot; *du bœuf on prend la courroye.* On faiſoit avec le cuir du

remplit la vie d'inquiétudes & de terreurs continuelles, autant pour les bons que pour les méchans. Cependant ils ne fondent leurs plaisirs & leur espérance que sur ce corps fragile, & sur les jouissances qu'il procure ? Epicure l'a dit lui-même dans plusieurs de ses ouvrages, & en particulier, dans son traité des Fins de l'homme.

Les animaux même cherchent autre chose que le bonheur négatif d'Epicure.

Le fondement qu'ils donnent à une vie heureuse, outre qu'il n'a ni solidité ni constance, est encore vil & méprisable. Ils ne veulent d'autre bien & d'autre plaisir, que d'être exempt de peine, & ils ne croyent pas qu'on puisse imaginer d'autre bonheur, ni que la nature l'ait placé ailleurs que dans les lieux d'où elle a chassé le mal, comme Métrodore le soutient dans son traité contre les sophistes. Le bien donc, suivant ces philosophes, consiste à éviter le mal, & l'on ne sauroit où mettre le bonheur, s'il n'y avoit rien d'où l'on pût ôter le mal & la douleur. Ainsi Epicure dit que le bien naît de la fuite du

---

bœuf des lanieres ou des fouets dont on se servoit pour conduire ces animaux. L'application du proverbe est aisée à faire.

mal, du ſouvenir & de la penſée agréable qu'on a été ſans douleur. Rien, dit-il, ne nous cauſe une plus vive joie, que d'avoir échappé à un grand mal; & c'eſt là certainement la nature du bien, ſi l'on ſait l'entendre & s'y tenir, ſans divaguer de côté & d'autre, en balbutiant ſur la nature du bien. O l'ineſtimable volupté! ô le précieux bonheur dont ces philoſophes jouiſſent? Quelle joie incomparable de ne ſouffrir, ni mal, ni peine, ni douleur! N'eſt-ce pas-là un beau ſujet de ſe glorifier; de parler d'eux-mêmes avec tant d'arrogance; de ſe dire des êtres immortels & égaux aux Dieux mêmes; de jetter des cris de fureur; de ſe livrer à tous les tranſports des bacchantes par la penſée de l'excellence des biens dont ils jouiſſent, parce qu'à la honte de tous les autres mortels, ils ont ſeuls découvert un bonheur divin, qui conſiſte dans l'exemption de tout mal? Ainſi leur félicité égale celle des moutons & des pourceaux, puiſqu'ils la font conſiſter dans les jouiſſances du corps ou dans celles de l'ame par le corps. Car les animaux les moins ſtupides, ceux que leur intelligence éleve au-deſſus

des brutes, ne mettent pas leur fin derniere dans la fuite du mal. Lorſqu'ils ſont raſſaſiés, ils s'amuſent à chanter, à nager, à s'ébattre dans les airs; la joie qui les anime, leur fait imiter toutes ſortes de voix & de ſons; ils ſe careſſent, ils jouent & bondiſſent enſemble. La nature leur enſeigne à chercher le bien, après qu'ils ont évité le mal : ou plutôt à bannir loin d'eux tout ce qui leur eſt pénible & étranger, & qui les empêcheroit de pourſuivre ce qui leur eſt meilleur & plus convenable. Car tout ce qui eſt néceſſaire, n'eſt pas un bien; mais après la fuite du mal vient ce qui mérite nos deſirs & notre préférence, ou même ce qui eſt agréable & analogue à notre nature, comme le diſoit Platon, qui vouloit qu'on regardât l'exemption des peines & des douleurs, non comme un plaiſir, mais comme une ombre du bonheur; comme un mêlange de ce qui nous eſt naturel, & de ce qui nous eſt étranger; comme une couleur nuancée de blanc & de noir, où les extrêmes ſe rapprochent.

L'exemption de peine n'eſt que le milieu entre le bien & le mal.

Mais bien des gens, faute de diſtinguer ces extrêmes, les confondent avec

ce qui tient le milieu ; c'eſt ce qui eſt arrivé à Epicure & à Métrodore, qui font conſiſter l'eſſence du ſouverain bien dans la fuite du mal; qui ne connoiſſent d'autre joie que celle d'eſclaves ou de captifs, dont on a briſé les fers, & qui, après avoir été déchirés à coups de fouets, regardent comme un bonheur d'être lavés & frottés d'huile, mais qui n'ont jamais ni goûté, ni connu une joie libre & pure, ſans mêlange & ſans altération. De ce que les maladies de la peau & des yeux [1], ſont déſagréables à la nature, il ne s'enſuit pas qu'il y ait un grand bonheur à ſe grater & à ſe frotter les yeux. Si la douleur, ſi la crainte des Dieux & la terreur des enfers ſont un mal, il ne faut pas regarder comme un bien ſuprême, de s'être affranchi de ces craintes. C'eſt reſſerrer la joie dans un eſpace bien étroit, & la mettre bien à la gêne, que de la borner à ne pas ſe troubler des peines de l'enfer. Cette ſécurité, qui n'eſt pas une diſpoſition commune, donne à la ſageſſe, pour ſa

[1] Mot-à-mot, *la gale & la chaſſie des yeux.*

fin derniere, la ſituation où ſe trouvent tous les animaux. Si, par rapport à l'exemption des douleurs corporelles, il eſt aſſez indifférent que le corps la doive à lui-même, ou à la nature; ce n'eſt pas non plus un grand avantage pour l'ame, qu'elle tienne ſa tranquillité d'elle-même, ou de la nature. On pourroit même dire, avec aſſez de fondement, que cette exemption de trouble, quand nous la devons à la nature, a bien plus de force, que lorſqu'elle vient de notre jugement & de nos réflexions. Mais ſuppoſons que l'une ſoit égale à l'autre, il n'en ſera pas moins vrai que les Epicuriens n'ont aucun avantage ſur les animaux, lorſqu'ils entendent ſans trouble ce qu'on dit de l'enfer & des Dieux, & qu'ils ne craignent point, après la mort, des peines & des tourmens éternels.

Déſavantage des Epicuriens ſur les animaux eux-mêmes.

Epicure lui-même avoue que ſi les impreſſions que font ſur nous les météores, & ce qu'on nous dit de la mort & des peines qui la ſuivent, n'euſſent pas jetté la crainte dans nos ames, nous n'aurions pas eu plus beſoin que les animaux de nous appliquer à la recherche des choſes naturelles. Car les ani-

maux n'ont pas ſur le compte des Dieux des ſoupçons inquiétans; ils ne craignent point ce qui leur arrivera après la mort; ils n'en prévoyent aucun mal; ils ne s'en occupent même pas. Si dans l'opinion que les Epicuriens ont des Dieux, ils euſſent conſervé l'idée de leur providence, les gens ſenſés auroient paru du moins avoir ſur les bêtes brutes une eſpérance mieux fondée de mener une vie agréable. Mais comme tout le but de leur doctrine ſur les Dieux, tend uniquement à ne pas les craindre, & à ſe débarraſſer de toute inquiétude à cet égard, je crois que cette diſpoſition eſt beaucoup plus conſtante dans des êtres qui ont une ignorance abſolue de la divinité, que dans ceux qui ſe ſont figuré un Dieu qui ne punit jamais. Car les premiers n'ont pas eu à s'affranchir de la ſuperſtition, puiſqu'ils n'en étoient pas eſclaves; & ils n'ont jamais adopté, ſur le compte des Dieux, des opinions qui les aient jetté dans le trouble. Il faut en dire autant par rapport aux enfers; ni les uns ni les autres ne peuvent en rien eſpérer de bon. Mais les ſoupçons & les craintes de ce qui arrivera après la mort, doivent bien

moins affecter ceux qui n'ont pas même l'idée de la mort, que ceux qui sont persuadés que la mort n'a aucun rapport avec nous. Car enfin elle intéresse ces derniers, du moins en ce qu'elle est l'objet de leurs considérations & de leurs raisonnemens. Mais les animaux sont libres de tout souci sur ce qui ne les regarde pas; & lorsqu'ils tachent d'éviter les coups, les blessures, & les meurtres, c'est pour se garantir de la mort qu'ils craignent aussi bien que les autres.

Des plaisirs de l'ame.

Tels sont les biens que les disciples d'Epicure disent tenir de la sagesse; voyons maintenant quels sont ceux dont ils se privent & se dépouillent eux-mêmes. Les épanouissemens que l'ame éprouve par les plaisirs des sens, s'ils sont légers, n'ont rien qui mérite notre estime & nos recherches; s'ils sont très-vifs, outre qu'ils n'ont ni solidité, ni durée, on ne doit les regarder que comme des voluptés importunes & fatigantes, qui ne sont point faites pour l'ame, & ne lui procurent pas des joies pures; ce ne sont proprement que des plaisirs du corps, auxquels l'ame sourit un instant, & qu'elle partage bien foiblement. Ceux qui méri-

tent, à juſte titre, de paſſer pour des jouiſſances & pour des joies de l'ame, ſont exempts de toute affection étrangère, ne ſont mêlées d'aucune émotion violente, d'aucun déchirement cruel, & ne traînent point après eux le repentir. Le bien qu'ils font éprouver à l'ame, eſt analogue à ſa nature; il lui eſt comme inné; il ne lui vient point d'ailleurs; &, loin d'offenſer la raiſon, il eſt ſouverainement raiſonnable, & prend ſa ſource dans cette faculté de l'ame qui s'applique à la contemplation de la vérité, & à l'étude des ſciences, ou dans celle qui s'occupe à des actions belles & honnêtes.

Du plaiſir de connoître la vérité.

Vainement voudroit-on compter tous les plaiſirs qui naiſſent de l'une & l'autre de ces facultés. Qu'il nous ſuffiſe d'en donner une idée. L'hiſtoire, par exemple, nous fournit un grand nombre de traits intéreſſans qui nous attachent, ſans jamais épuiſer le deſir que nous avons de connoître la vérité; il nous cauſe un ſi vif plaiſir, que le menſonge même n'eſt pas ſans attrait pour nous, & que les fictions poëtiques, auxquelles nous n'ajoutons aucune foi, nous paroiſſent vraiſemblables. Rappelez-vous

avec quelle ardeur nous lisions l'Atlantique de Platon, & les derniers chants de l'Iliade; regrettant, comme si nous eussions été à la porte d'un temple ou d'un théâtre fermé, que la piece ne fût pas achevée (1). La connoissance de la vérité a tant d'attraits & de charmes, qu'on ne desire d'exister & de vivre, qu'afin de connoître; & ce qu'il y a de plus affreux dans la mort, c'est l'oubli, l'ignorance, & les ténebres où elle nous plonge. Aussi ceux qui pré-

[1] L'Atlantique de Platon qui est comme une suite de son Timée, contient l'histoire de ce peuple fameux, connu sous le nom d'Atlantes, qui habitoient une île très-vaste dans la mer d'Afrique, en face des colonnes d'Hercule, & le récit des victoires que les Athéniens avoient remportées sur eux. Ce traité nous est parvenu incomplet; je ne sais s'il l'étoit déja du temps de Plutarque; mais la suite du texte semble le dire: cependant j'ai peine à le croire. Il seroit possible que Platon n'y eût parlé que des premiers temps du monde, comme le titre de son ouvrage l'annonce; ce qui me porteroit à le croire, c'est qu'il le met en parallele avec l'Iliade, qui ne contient qu'un incident de la guerre de Troye, & n'acheve pas l'histoire de ces guerriers pour lesquels Homere a su exciter en nous ce grand intérêt qui nous fait regretter de ne pas connoître la suite de leurs événemens.

tendent que les morts ſont privés de toute eſpece de ſentiment, excitent-ils la réclamation de preſque tous les hommes qui font conſiſter l'être, la vie & le plaiſir dans le ſentiment & dans la connoiſſance propres à l'ame. Il eſt même des choſes fâcheuſes qu'on apprend avec plaiſir; & ſouvent quoiqu'on nous annonce des nouvelles triſtes & affligeantes, nous voulons tout ſavoir. Œdipe en eſt un exemple dans Sophocle.

LE VIEILLARD.

Que vais-je dire? hélas! je ſuis près de
t'apprendre
Le plus affreux ſecret.

ŒDIPE.

Et moi prêt à l'entendre.
Parle donc ſur-le-champ.

Il eſt vrai que ce deſir eſt une ſorte d'intemperance du plaiſir de ſavoir, & une violence faite à la raiſon.

De la lecture des hiſtoires intéreſſantes.

Mais, quand un récit qui n'a rien de fâcheux ou de nuiſible, qui ne contient que des faits grands & illuſtres, joint à un fonds intereſſant, la force & l'agrément de l'eloquence, comme l'Hiſ-

toire d'Hérodote, celle de la Guerre des Perſes par Xénophon,

Et les vers inſpirés au prince des poëtes, la deſcription de la terre par Eudoxe [1], les livres d'Ariſtote ſur les fondations des villes & ſur les républiques [2], les Vies des hommes illuſtres par Ariſtoxene [3]; le plaiſir qu'on goûte à ces lectures, eſt non-ſeulement agréable & vif, mais pur & ſans repentir. Quel homme, preſ-

[1] Cet ouvrage d'Eudoxe eſt perdu; il contenoit pluſieurs faits hiſtoriques & des détails ſur les mœurs des peuples, ſuivant Voſſius; *de Hiſt. Græc.*, *l.* 1, *c.* 6. Voyez auſſi Fabricius, *tom. II*, *p.* 86.

[2] Le premier de ces ouvrages eſt perdu; la politique de ce philoſophe en 8 livres nous eſt parvenue; mais outre cet ouvrage, il en avoit compoſé un autre dans lequel, ſuivant Ciceron, *de fin. l.* 5, il avoit expoſé les mœurs & les uſages de preſque toutes les villes non-ſeulement de la Grece, mais encore des nations barbares; il n'en reſte que des fragmens cités par les anciens auteurs, & recueillis par Heinſius à la ſuite de la Politique d'Ariſtote.

[3] Cet ouvrage d'Ariſtoxene écrivain plus connu, par ce que nous avons encore de lui ſur la muſique, contenoit les vies de pluſieurs philoſophes célebres, entr'autres de Pythagore, d'Archytas, de Socrate, de Platon, &c. Voyez Fabricius *Bibl. Græc. tom. II*, *p.* 257.

ſé par la faim & la ſoif, trouveroit plus de plaiſir à manger les mets délicieux, & à boire les vins excellens des Phéaciens, qu'à lire le récit des voyages d'Ulyſſe [1] ? Qui aimeroit mieux paſſer la nuit avec la plus belle femme, que de veiller pour lire ce que Xénophon a écrit de Panthée [2], ce qu'Ariſtobule raconte de Timoclée [3],

[1] Ce que Plutarque dit ici paroîtra exagéré à bien des gens, & ridicule à bien d'autres. Cependant il n'eſt peut-être perſonne qui n'ait éprouvé plus d'une fois qu'une forte application à des objets intéreſſans pour l'eſprit, ſuſpendoit les beſoins les plus preſſans & les plus importuns. Hérodote raconte, *l. 1, c. 94*, que dans un temps de famine les Lydiens pour ménager leurs vivres, paſſoient ſans manger de deux jours l'un, qu'ils l'employoient en jeux & en exercices pour tromper leur faim. L'auteur de l'Emile a cité cet exemple comme un moyen dont on pourroit uſer avec les enfans, en l'adaptant à leur âge, pour les accoutumer à maitriſer les beſoins les plus impérieux.

[2] Voyez dans la Cyropédie, *l. 6 & 7*, l'hiſtoire touchante de Panthée & d'Abradate.

[3] Cet Ariſtobule de Caſſandrée avoit écrit l'hiſtoire d'Alexandre. Nous avons vu auſſi dans le traité des Actions des femmes vertueuſes par Plutarque, *tom. III, p. 208*, le trait de Timoclée.

& Théopompe de Thisbé [1]? Voilà les plaisirs qui sont propres a l'ame.

De l'étude de la géométrie & de la musique.

Les Epicuriens rejettent même ceux que procure l'étude des mathématiques. La lecture de l'histoire n'en donne que de simples & de doux; mais ceux qui naissent de la géométrie, de l'astronomie, & de la musique, ont un attrait piquant, qu'augmente encore la variété, & auquel il ne manque aucun appât pour attirer l'esprit; leurs figures ont une sorte d'enchantement; & ceux qui, propres à cette étude, en ont une fois pris le goût, répètent à tout moment ces vers de Sophocle:

Les Muses m'ont rempli d'une sainte fureur,
Et de leur double Mont franchissant la hauteur,
Je n'aime que les sons de leur céleste lyre,
Et les sublimes chants qu'Apollon leur inspire.

---

[1] Théopompe de Chio, disciple de l'orateur Isocrate, fut un célebre historien. Je ne sais si cette Thisbé est la femme du tyran de Pheres, qu'elle fit assassiner par ses freres. Théopompe avoit écrit l'histoire de la Grece, & son sujet pouvoit l'avoir conduit à parler de cette femme.

Ce n'eſt pas ſeulement Thamyras [1], que cet amour tranſporte, mais encore Eudoxe, Ariſtarque, Archimede. Les peintres mêmes ſont tellement fixés par la beauté de leurs ouvrages, que Nicias [2], en peignant la deſcente d'Ulyſſe aux enfers, demandoit ſouvent à ſes eſclaves, s'il avoit diné; & lorſque ſon tableau fut achevé, le roi Ptolémée lui en ayant fait offrir ſoixante talens, il les refuſa, & ne voulut le vendre à aucun prix. Quelle jouiſſance ne devoit donc pas trouver dans la géométrie & dans l'aſtronomie, ou Euclide, lorſqu'il écrivoit ſon Traité de Dioptrique:

---

[1] Thamiras étoit un perſonnage d'une tragédie de Sophocle, laquelle même portoit ſon nom.

[2] Ce tableau de Nicias eſt un des plus célebres de l'antiquité. Le prix qu'il en refuſa eſt énorme; il monte à près de 600 mille livres de notre monnoie. Quoi qu'il en ſoit, Nicias en auroit tiré une ſomme très-conſidérable, dont, par une généroſité rare, il fit le ſacrifice à Athenes ſa patrie à qui il donna ſon tableau. Il y avoit ſur le même ſujet, un tableau non moins célebre du fameux Polygnote de Thaſe, dont Pauſanias nous a laiſſé une deſcription intéreſſante dans ſon *liv. X, c. 28.*

ou Philippe [1], lorsqu'il composoit sa Démonstration de la figure de la lune : ou Archimede, lorsqu'en mesurant l'angle qui a son sommet dans l'œil, il trouva que le diametre du soleil étoit une partie du plus grand cercle, égale à la portion de l'arc compris dans un des quatre angles droits [2] : ou enfin

---

[1] Ce Philippe né à Médane, ville du pays des Bruttiens en Italie, fut disciple de Platon, & s'appliqua à l'astronomie. Il avoit fait des observations très-exactes dans le Péloponnese & la Locride, & plusieurs astronomes célebres, tels qu'Hipparque, Géminus & Ptolemée en firent usage. Voyez Fabricius, *Bibl. gr. T. 11, p. 85.*

[2] Archimede, dit M. Bailly, *astron. mod.*, *tom. 1, p. 19 & 21*, « nous apprend » qu'Aristarque avoit mesuré l'angle qui a » son sommet dans l'œil, & qui embrasse » l'étendue du diametre du soleil ; il le » trouva de la 20eme. partie du cercle que » le soleil décrit autour de la terre. Ce » résultat ne s'éloigne pas beaucoup de la » vérité, & l'observation est difficile. Ar- » chimede trouva par une autre méthode » que le diametre du soleil n'étoit pas moin- » dre que la 200eme. partie, ni plus grand » que la 161eme. partie de l'angle droit. » La 720eme. partie du cercle trouvée par » Aristarque répond à la 180eme. partie de » l'angle droit qui est à peu près le milieu

Apollonius & Ariſtarque [1], après des découvertes ſemblables, dont, encore aujourd'hui, la théorie & l'intelligence cauſent tant de plaiſir & tant de ſatisfaction à ceux qui s'en occupent ?

Supériorité de ces plaiſirs ſur ceux des ſens.

Quelle indignité de mettre en parallele avec des plaiſirs de cette nature, les voluptés des ſens & de déshonorer les bois de l'Hélicon, ce ſejour des muſes,

Où nul paſteur jamais ne conduit ſes troupeaux ;
Et dont toujours le fer reſpecta les rameaux !

Ces plaiſirs de l'ame ſont vraiment ces prairies délicieuſes où les abeilles vont extraire des ſucs ſi purs ; les autres, ſemblables à ces irritations qu'éprouvent

---

» entre les deux déterminations d'Archi-» mede. Il ne manquoit que de bons inſ-» trumens à de pareilles obſervations ». On peut voir dans M. Bailly à l'endroit cité, la méthode dont il croit qu'Archimede s'eſt ſervi pour cette meſure.

[1] Nous avons déja parlé dans le Timée de cet Apollonius de Perge, qui vivoit vers l'an 230 ou 240 avant Jeſus-Chriſt, & qui inventa les épicycles, ou du moins en fixa les proportions & en démontra les propriétés.

les animaux les plus sales & les plus lascifs [1], n'occupent que cette partie de l'ame qui est le siége des passions. Le goût des voluptés corporelles, susceptible de beaucoup de variété, rend fiers & présomptueux ceux qui s'y livrent. Cependant personne encore n'a fait un sacrifice aux Dieux, pour avoir joui de l'objet de ses desirs; aucun gourmand, après s'être rassasié des meilleurs mets, à la table d'un roi, n'a souhaité de mourir sur le champ. Mais Eudoxe eut voulu être consumé, comme Phaëton, par les feux du soleil, pourvu qu'il pût en approcher d'assez près pour connoître la figure, la grandeur, & la nature de cet astre. Pythagore immola un bœuf, pour avoir démontré un problême géométrique, comme le dit Apollodore dans ce distique:

Dès qu'il eut découvert un problême fameux,
Pythagore courut sacrifier aux Dieux.

Ce fut, ou pour avoir démontré que le quarré de l'hypoténuse du triangle

[1] Mot-à-mot; *les pourceaux & les boucs.*

rectangle eſt égal à celui des deux autres côtés, ou pour avoir meſuré l'aire de la ſection parabolique du cône [1]. Les eſclaves d'Archimede étoient obligés de l'arracher à ſes démonſtrations pour le mettre dans le bain; & pendant qu'il y étoit, il traçoit ſur ſon corps des figures de géométrie avec l'étrille dont on le frottoit. Un jour en entrant dans le bain, l'eau qu'il déplaça, lui ayant fait découvrir le problême de la couronne, qu'Hiéron lui avoit propoſé, ſaiſi d'une ſorte d'enthouſiaſme, il s'élança du bain, en criant : *je l'ai trouvé* [2]; & il courut dans la ville,

[1] Diogene-Laerce, dans la vie de Pythagore, l. VIII, ſeg. 12, rapporte d'après ce même Apollodore, que ce philoſophe immola une hécatombe pour avoir découvert le premier des deux problêmes dont parle Plutarque.

[2] Tout le monde connoît la ſolution du problême, qu'Hieron propoſa à Archimede pour découvrir la fraude d'un ouvrier qu'il avoit chargé de faire une couronne d'or, & qui fut ſoupçonné de n'y avoir pas employé tout celui qui lui avoit été remis. Archimede, occupé de ce problême, s'en alla au bain, & ayant remarqué qu'à meſure qu'il entroit plus avant

en répétant plusieurs fois ces mots Mais avons-nous jamais entendu un homme friand ou lascif, s'écrier avec transport : *j'ai mangé, j'ai joui.* Cependant il y a toujours eu, & il y a encore bien des gens intempérans. Mais nous détestons ceux qui se rappellent avec

---

dans la cuve, l'eau s'en alloit par dessus les bords, il en sortit sur le champ, en criant de toutes ses forces, *je l'ai trouvé*; & il courut tout nu chez lui pour achever la démonstration de sa découverte. Voici comme elle est exposée d'après Vitruve dans les mémoires de l'académie des Inscript. t. XIV, p. 138. « Il prit deux lingots, l'un d'or » pur & l'autre d'argent, chacun du poids » de la couronne. Il plongea d'abord le » lingot d'argent dans un vaisseau plein » d'eau, laquelle s'écoula par dessus les » bords, à proportion du volume du lingot » d'argent qu'on venoit d'y plonger. Archi- » mede ayant mesuré l'eau qui étoit sortie » du vaisseau, connut d'abord quelle quan- » tité d'eau répond à une masse d'argent d'un » certain poids : après cette expérience, il » remplit d'eau le même vaisseau jusqu'aux » bords, & y ayant plongé le lingot d'or, » mesura encore l'eau qui venoit de s'é- » couler, & il trouva que le lingot d'or » n'en avoit pas tant fait sortir que le » lingot d'argent, & que cette quantité

transport les bons repas qu'ils ont faits, parce qu'ils sont épris du genre de volupté le plus mépriſable. Au contraire, nous partageons l'enthouſiaſme d'Eudoxe, d'Archimede, & d'Hiparque; & nous penſons, avec Platon, que les mathématiques, quoique négligées par des hommes groſſiers & ignorans, font toujours des progrès, à cauſe du plaiſir qu'elles procurent à l'eſprit. Mais les Epicuriens évitent avec ſoin, toutes ces voluptés ptécieuſes dont la ſource ne tarit jamais; ils ne permettent même pas à ceux qui

---

» étoit d'autant moindre; que l'or a moins » de volume que l'argent qui eſt de même » poids, c'eſt-à-dire.., qu'il y avoit une » proportion entre les quantités d'eau écou- » lées dans ces expériences, & les volumes » des deux lingots de différens métaux & » de même poids. Enfin Archimede remplit » une troiſieme fois le vaſe & y plongea » la couronne, qui fit ſortir plus d'eau que » le lingot d'or du même poids n'en avoit fait » ſortir; & raiſonnant ſur la quantité d'eau » que la couronne avoit fait ſortir, & qui » étoit plus grande que celle que le lingot d'or » avoit auſſi fait ſortir, il connut combien » il y avoit d'argent mêlé parmi l'or, & » fit voir clairement combien l'ouvrier en » avoit dérobé ».

ſuivent leurs écoles, de les goûter; ils leur ordonnent de s'en éloigner, & de les fuir à pleines voiles.

Ignorance affectée par les Epicuriens.

Bien plus tous ceux qui font profeſſion de cette ſecte, hommes & femmes, conjurent Pythoclès, avec Epicure, de fuir toute eſpece d'inſtruction honnête [1]; ils louent beaucoup un je ne ſais quel Apelle, & lui font un grand mérite de n'avoir jamais gâté ſon eſprit par l'étude des mathématiques. Quant à l'hiſtoire, pour ne point parler des autres preuves de leur ignorance ſur ce

---

[1] Ce Pythoclès étoit un jeune homme admirablement beau, au rapport de Diogene-Laerce qui cite, d'après des auteurs contemporains d'Epicure, des paroles très-paſſionnées de ce philoſophe, & qui rapporte auſſi un fragment d'une lettre de lui à Pythoclès à qui il diſoit : *fuyez précipitamment, heureux jeune-homme, toutes ſortes de diſcipline.* Mais Diogene-Laerce n'a pas l'air de croire à ces imputations; & il a même inſeré dans la vie d'Epicure, une lettre à Pythoclès, dans laquelle ce philoſophe lui donne un abrégé de ſon ſyſtême ſur les corps céleſtes, que ce jeune-homme lui avoit demandé pour ſon inſtruction. Cet Apelle dont il eſt queſtion enſuite, ne m'eſt point connu d'ailleurs.

point, je me bornerai à rapporter ici ce qu'en dit Métrodore dans son traité sur les Poëtes : « Ne rougissez pas » d'avouer que vous n'avez jamais su » pour qui, des Grecs ou des Troyens, » combattoit Hector; & que vous n'avez » lu ni les premiers, ni les derniers » vers d'Homere ».

Doctrine d'Epicure sur les moyens de ranimer dans les vieillards la sensation du plaisir.

Epicure n'ignoroit pas que les voluptés des sens, semblables aux vents Etésiens, durent peu, & se flétrissent promptement, dès que la vigueur de l'âge commence à s'amortir. Cependant il agite la question, si le sage, en qui la vieillesse a éteint les facultés naturelles, ne doit pas se livrer aux plaisirs dont il est capable. Il pense sur ce point bien différemment de Sophocle, qui se félicitoit de ce que l'âge l'avoit affranchi de l'esclavage de la volupté, comme des fers d'un maître sauvage & cruel. Du moins ces philosophes voluptueux, voyant que la vieillesse flétrit la plupart des jouissances humaines, & que, comme le dit Euripide :

Vénus des cheveux blancs n'accepte point l'hommage;

auroient-ils dû se ménager les plaisirs de

l'ame ; & comme une ville, menacée d'un siége, se munit de provisions seches qui ne soient pas sujettes à se gâter; ainsi, après avoir honoré Vénus au commencement de leur vie, ils auroient fait succéder à ses fêtes, la lecture d'histoires & de poëmes intéressans, ou la discussion de problêmes de musique & de géométrie. Leur seroit-il jamais venu en pensée de s'occuper ainsi de ces voluptés aveugles & effeminées [1]; qui ne sont que les aiguillons impuissans d'une cupidité amortie, si, au défaut d'autres ouvrages, ils eussent appris à écrire sur Homere ou sur Euripide, comme l'ont fait Aristote, Héraclide, & Dicéarque [2]? Mais, sans doute, ils

[1] Mot-à-mot, *édentées.*

[2] Aristote avoit composé plusieurs écrits sur Homere, dont on voit la liste dans Fabricius, *Bibl. gr. tom. II, p. 195.* Il avoit fait aussi une édition des ouvrages de ce poëte pour Alexandre. Héraclide de Pont avoit composé des commentaires sur Homere, Eschyle, Euripide & sur plusieurs autres écrivains célebres. Dicéarque avoit également commenté les anciens poëtes. Voyez Jonsius, *l. 1, 16, & 17,* & Fabricius, *ibid. p. 295.*

n'ont

n'ont jamais fait cas de ces sortes de travaux [1]; & toutes leurs autres occupations sont, comme ils le disent eux-mêmes de la vertu, arides & sans agrémens. Cependant comme ils desirent de ces jouissances auxquelles leur corps se refuse, ils se livrent à des actions honteuses, qui, de leur aveu même, ne sont plus pour eux de saison. Ils se nourrissent, faute de plaisirs nouveaux, du souvenir des anciens, comme on use au besoin de nourritures salées; ils cherchent aussi à rallumer, contre le vœu de la nature, une étincelle de sensation dans des sens presque morts, & qui ne sont plus qu'une cendre froide. Voilà à quoi ils sont réduits, faute d'avoir su ménager à leur ame des plaisirs purs, qui pussent lui procurer une joie digne d'elle.

Des charmes de la musique.

J'ai dit sur les autres jouissances de l'esprit, ce qui s'est offert à ma pensée. Mais la musique, qui cause à l'ame tant & de si vifs plaisirs, qui pourroit jamais oublier, après toutes les absurdités qu'en a dit Epicure, combien ces philosophes s'en sont déclarés les enne-

[1] Mot-à-mot, *de provision.*

mis? Le sage, dit Epicure, aime les spectacles publics; il est, autant que personne, curieux des pieces de théâtre & des concerts qu'on donne aux fêtes de Bacchus; mais il ne veut pas qu'on discute, même à table, des problêmes de musique, ou des questions littéraires; & il conseille aux princes, qui ont du goût pour les lettres, de se faire plutôt conter des récits de batailles [1], ou des histoires bouffonnes, que de s'entretenir de poésie & de musique. Voilà ce qu'il a osé dire dans son livre sur la Royauté, comme s'il l'eut composé pour un Sardanapale, ou pour un Naratus, Satrape de Babylone. Car sans doute, ni Hiéron, ni Attale, ni Archélaus, ne se seroient jamais laissé persuader de faire lever de leur table Euripide, Simonide, Méla-

[1] Le texte dit: *des stratagemes militaires*; mais je pense avec M. Reiske que Plutarque n'auroit pas blâmé un roi de s'entretenir à sa table des ruses de guerre employées par d'habiles généraux, & qu'il ne veut sûrement parler ici que de ces éternels conteurs de batailles qui fatiguent & harcelent tout le monde du récit de ce qu'ils ont fait & vu, & que les poëtes comiques ont souvent mis sur la scene, pour les tourner en ridicule.

nippide, Cratès, ou Diodote [1], pour y faire asseoir, à leur place des Cardax, des Agrias, & des Callias, ces bouffons ridicules, ou des Thrasonyde, & des Thrasyléon, qui n'avoient d'autre talent que d'exciter les clameurs bruyantes & importunes d'une populace grossiere. Si le roi Ptolomée, qui le premier forma le musée Alexandrin [2], eût connu ces préceptes si beaux & si dignes d'un roi, il n'auroit pas dit aux Samiens : *O muses, d'où leur vient cette envie ?* Car il ne convient à aucun Athé-

[1] Simonide vécut long-temps à la cour d'Hieron tyran de Syracuse ; Ménalippide & Euripide étoient fort avant dans la faveur d'Archelaus roi de Macédoine. Ce Cratès étoit de Malles ville de Cilicie, Grammairien, ami d'Attale roi de Pergame. Fabricius en a parlé, *Bibl. Gr. tom. II, p.* 402. Diodote ne m'est point connu.

[2] Il s'agit ici de Ptolomée-Soter qui après la mort d'Alexandre eut l'Egypte en partage, & qui protegea beaucoup les sciences. Il étoit lui-même homme de génie, & son fils Ptolomée-Philadelphe son successeur & l'héritier de son goût pour les sciences, fonda à Alexandrie une école de médecine & cette immense bibliotheque détruite depuis par le fanatisme des Arabes.

nien d'être ainſi l'ennemi des muſes, & de leur déclarer la guerre [1]. Ce ſont, dit Pindare :

Les mortels que les dieux n'ont pas favoriſés,
Qui du chant des neuf ſœurs ſont toujours effrayés.

Eh quoi ! Epicure, vous allez au théâtre dès le matin, pour y entendre les joueurs de flûte & de harpe, & ſi, dans un banquet, un Théophraſte venoit diſcourir ſur les accords de la muſique, un Ariſtoxene, ſur les muances [2], & un Ariſtophane, ſur Homere, vous vous boucheriez les oreilles, & vous feriez éclater votre indignation ? Mais n'eſt-ce pas montrer encore plus d'oppoſition

[1] Je n'ai aucune connoiſſance de cette diſpute de Ptolomée-Soter avec les Samiens ; ainſi je ne puis donner aucun éclairciſſement ſur ce paſſage.

[2] Nous avons déja dit dans le traité de la Création de l'Ame, *tom. XIV, p. 74* que *muances* en muſique, ſignifie les changemens qui pouvoient arriver dans la ſuite d'un chant ou d'une modulation. Voyez la note ſur cet endroit, elle eſt trop longue pour la répéter ici.

à la musique que cet Atéas, roi des Scythes, qui ayant fait prisonnier le musicien Isménias, & l'ayant entendu jouer de la flûte, pendant son souper, jura qu'il prenoit plus de plaisir à entendre hennir son cheval? N'est-ce pas avouer qu'on a déclaré une guerre irréconciliable à tout ce qui est agréable & utile, que de ne rien estimer ou aimer de pur & d'honnête, s'il n'est joint à la volupté?

Des plaisirs attachés à son étude.

Neût-il pas été plus raisonnable, pour vivre agréablement, de craindre les parfums & les odeurs, comme on le dit des escarbots & des vautours, que de déteſter les entretiens sur la musique & sur les belles-lettres? Car quelle flûte, ou quelle lyre, même accompagnées du chant,

Quel admirable chœur de voix harmonieuses,

firent jamais autant de plaisir à Epicure & à Métrodore, qu'en faisoient à Aristote, à Théophraste, à Hieronyme, & à Dicéarque, leurs entretiens sur la musique, les regles qu'ils donnoient de cet art, & les questions qu'ils agitoient sur les instrumens, les

rythmes & les accords : lorſqu'ils examinoient, par exemple, pourquoi de deux flûtes d'égale grandeur, celle qui eſt plus étroite rend un ſon plus grave; pourquoi, quand on éleve une flûte, tous les tons en deviennent plus aigus, & quand on la baiſſe, ils ſont plus graves; pourquoi une flûte, placée auprès d'une autre, eſt plus grave, & qu'elle eſt plus aiguë, quand elle en eſt éloignée? Pourquoi, lorſqu'on répand de la paille, ou de la pouſſiere ſur l'orcheſtre d'un théâtre, le ſon en eſt plus ſourd? Pourquoi Alexandre qui vouloit faire revêtir de bronze le devant du théâtre qu'il conſtruiſoit à Pella, en fut détourné par ſon architecte, qui lui repréſenta qu'il étoufferoit les voix des acteurs? Pourquoi enfin des divers genres de muſique, le chromatique dilate l'ame, & l'enharmonique la met dans une ſituation tranquille [1]?

[1] Voyez ce qui a été dit ſur les divers genres de muſique des anciens, & ſur le caractere propre à chacun, *tom. viij de ma traduction, p. 322 & 323; & tom. ix, p. 399 & 400.* Voyez auſſi dans le volume ſuivant le traité de la muſique.

FIN.

AVERTISSEMENT.

On a renvoyé la ſuite de ce traité, qui eſt encore un peu long, au volume ſuivant, afin de ne pas trop groſſir celui-ci.

ERRATA du XIVe. Volume.

PAGE 13, Ligne 22, fût-elle : *lisez*, fut-elle.

P. 21, L. 14, qu'en fait Platon : *lisez*, qu'en a fait Platon.

P. 67, L. 18, la portion : *lisez*, la proportion.

P. 139, L. 21, d'écrivains célebres : *lisez*, d'écrivains illuſtres.

P. 202, L. 5, & il : *effacez* &.

P. 312, L. 18, flotes ivres : *lisez* ilotes ivres.

P. 378, L. avant-derniere, elles-mêmes pas ſenſibles : *lisez*, pas ſenſibles elles-mêmes.

P. 441, L. 4, ne ſont mêlées : *lisez*, ne ſont mêlés.

P. 447, L. 6 & 7 des notes, à près de 600 mille livres : *lisez*, à plus de 300 mille livres.

P. 448, L. 13 & 14 des notes, il le trouva de la 20e partie : *lisez*, il le trouva de la 720e partie.

Cleaned & Oiled

April 1986

December 1988

John Adams Library.

IN THE CUSTODY OF THE
BOSTON PUBLIC LIBRARY.

SHELF No.
Adams
133.1
v. 14